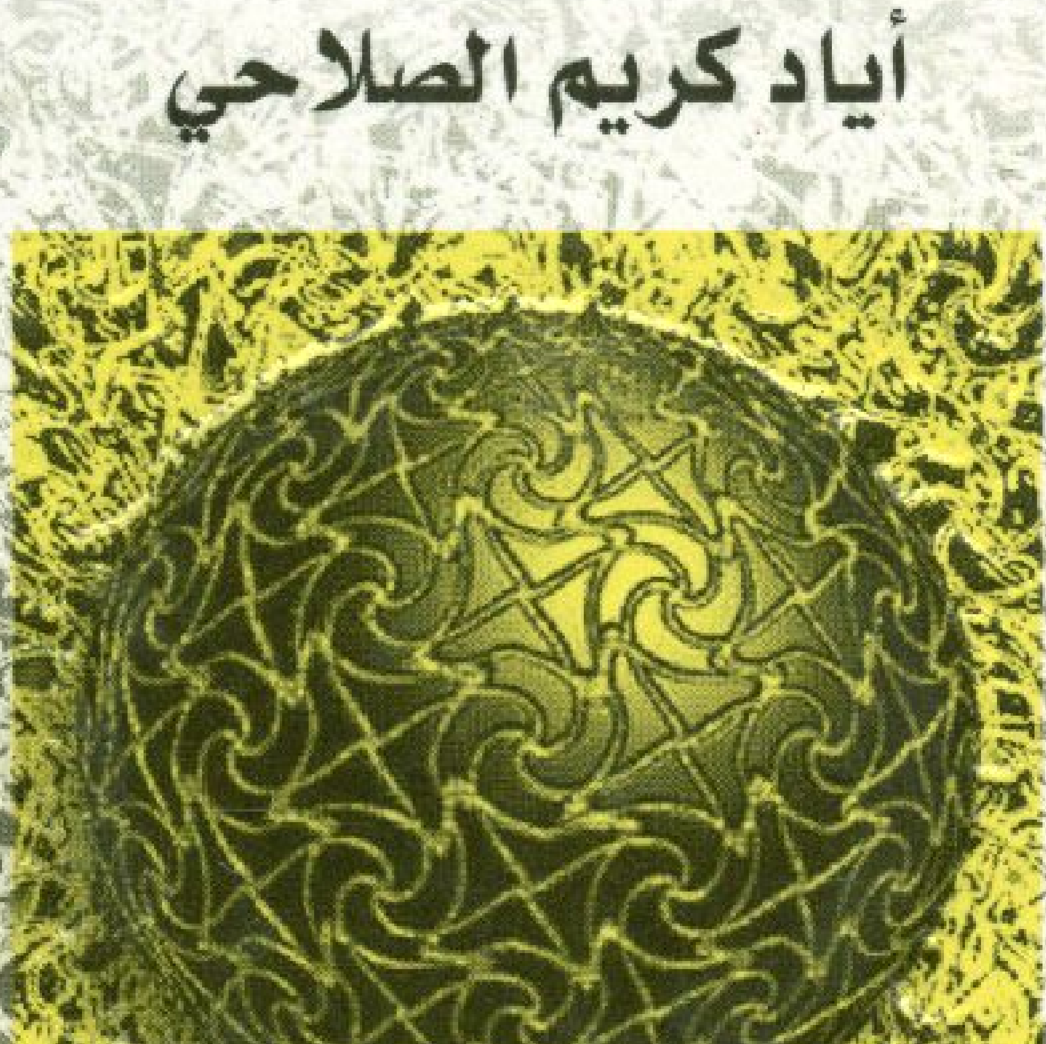
فلسفة وتصوف

المتناهي واللامتناهي

في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي



دار الهادي

فلسفة وتصوف

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبدالجبار الرفاعي

المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهادي

ISBN
978-9953-503-76-9

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

اصدارات مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

* سلسلة كتاب فلسفة الدين والكلام الجديد

صدر منها ٢٥ كتابا مرجعيا في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب فلسفة وتصوف

صدر منها أربعة كتب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب ثقافة التسامح

صدر منها ١٤ كتابا في بغداد

* مجلة قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها ٣٤ عددا في بيروت ـ بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ.د. حسام محي الدين الالوسي

من حسنات الدهر ان تمتد اليد لنشر شيء ولو يسير من الانتاج الفلسفي، الذي بات منسياً في ادراج مكتبات اقسام الفلسفة في العراق، حيث تتزايد الاطاريح للحصول على الماجستير والدكتوراه، دون ان تجد من يقدمها منشورة للقارئ العراقي والعربي.

وتتضاعف حسنة الدهر حينما يكون المنشور هو هذه الرسالة الفريدة في موضوع هو في صلب الفلسفة ومشكلاتها، وهو "المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا"، ذلك ان موضوع المتناهي واللامتناهي هو في حضور دائم عن الانسان بكل مستويات الانسان، مختصاً، مثقفاً او فرداً عادياً، فالانسان وكما قال صاحب هذه الرسالة يساوره شعور الخوف والقلق والضياع حيال اللامتناهي الذي يوحي بالمجهول واللامحدود، بينما يحس الانسان بالامان والاطمئنان مع المتناهي المحدود.

ومما يزيد من ثقل هذا التناول لهذا الموضوع، انه يتعلق بابن سينا الذي هو رمز بارز للفلسفة العربية الاسلامية في شموليتها ونضجها، ان موضوع هذا الكتاب جديد من حيث التناول، فانا اشهد مع اياد كريم انه موضوع لم يدرس في كتاب مطبوع او رسالة جامعية، او في الدوريات.

واؤكد ان المتناهي واللامتناهي يقع في صميم الفلسفة، ومشكلة الوجود على الخصوص وهي اهم مشكلة كبيرة في الفلسفة منذ ان كانت الفلسفة وإلى الان. لقد عالج الباحث هذا الموضوع معالجة تحيط بكل حقول الفلسفة الطبيعية ومابعد الطبيعة كما ان المعالجة تحيط بفكرة المتناهي واللامتناهي ومن

خلالها بمجمل التطور الفلسفي العام لمراحل تاريخ الفلسفة والتاريخ وحتى في الحضارات الاولى لوادي الرافدين والنيل بمصر القديمة وربما ان اختيار ابن سينا بالذات لانه بتفرد عالج هذا الموضوع بكل ابعاده في الفلسفة الطبيعية ومابعد الطبيعية بشيء من التفصيل والعمق، فاضاف اضافات واضحة إلى تناول ارسطو لها ومن جاء بعده، كما سنوضح بعد قليل.

ومن اهمية هذا الكتاب ان المؤلف شخص الحاضنة لاراء ابن سينا بمعالجة الباحث لأراء بعض فلاسفتنا مثل الكندي والفارابي واخوان الصفا عبوراً بالغزالي إلى ابن رشد، وكان قبل ذلك تابع الباحث فكرة المتناهي واللامتناهي في الادب اليوناني والحضارات الشرقية القديمة ثم الفلاسفة اليونان من طاليس إلى المدارس اليونانية المتأخرة بعد ارسطو محاولا من وراء ذلك تأصيل افكار ابن سينا فيمن تقدمه، وتناوله لهم بالتحليل والنقد، من خلال بحث المتناهي يوضح الباحث امورا تتعلق بالعلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية مثل الزمان والمكان، الحركة /المادة الأولى، الصورة، وصلة المتناهي بالعلم الالهي، وكذلك العلل وكذلك انواعها، وتناهي أو لاتناهي العلل، مايتعلق بالنفس بينما تعلق بحث اللامتناهي بالعلم الالهي، والله وصفاته، ومصير ووجود النفس.

ان هذه الدراسة تنجح في اثبات ان الباحث لا يقدم فقط فلسفة ابن سينا بمجملها من خلال المتناهي والامتناهي، وما اضافه ابن سينا على من تقدمه، بل تثبت ان ابن سينا يقدم هنا نظرية، علما بان مصطلح نظرية غير معروف في زمن ابن سينا لكن المهم الجوهر، فهذه الدراسة تقدم فعلا نظرية، حتى بدون اسم نظرية، طالما انها توفر معظم العناصر التي يشملها المصطلح المعاصر لمفهوم نظرية فقد قدم الباحث انساقا علمية وفلسفية مترابطة تقيم بناء فلسفيا يوحد مختلف حقول الفلسفة الطبيعية ومابعد الطبيعة عند ابن سينا.

وصدق الباحث في قوله بان موضوع المتناهي والامتناهي عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الابعاد تشمل الوجود المادي والوجود المفارق (اللامادي)، أي الالهيات والطبيعيات، واحضارها في تداخل وتنسيق وبحث مستنير ومراجع هائلة وتحليلات، واحيانا مقارنات مبررة مع من تقدم ابن سينا أو جاء بعده في هذه المسائل.

قلنا ان ثمة اضافات إلى من تقدم ابن سينا يوضحها هذا البحث خصوصا على ارسطو فاضاف ابن سينا إلى فكرة ارسطو عن ان مبادئ الموجودات الطبيعية هي الهيولى (المادة الأولى، أو الحامل) والصورة، وان المادة هي هيولى مصورة، أي حامل وصورة أو صفات أو ماهية له، اقول اضاف ابن سينا فكرة الامتداد، بانه اخص صفة للمادة على نمط مانجده في الفلسفة الحديثة، عند ديكارت مثلا ان المادة هي الامتداد في مقابل اللامادي، أو الفكر، وهو عدم الامتداد وعدم القابلية للانقسام إلى مايسميه ابن سينا: الصورة الجسمية أو الجرمية، علما بانه حسب علمي في كتابنا فلسفة الكندي يعرف الكندي في رسالة الحدود الجسم بانه ماله ابعاد ثلاثة.

هناك امور اخرى اختلف فيها ابن سينا مع ارسطو مثل رأي ابن سينا ان الله فقط وجوده وماهيته شيء واحد بخلاف الموجود سواه، لانه اوجب الوجود بذاته أي دائم الوجود وليس له موجد (بالكسر) أو مانح لوجوده، عكس العالم الذي ماهيته الامكان والله يفيض عليه الوجود، وان هذا الايجاد قديم بالزمان ولكنه حادث بالذات، أي العالم قديم مع الله زمانا، لكنه له موجد فهو حادث بالذات.

كما يحسن الباحث عندما يقول ان ابن سينا اضاف إلى منطق ارسطو الثنائي، أو ذي القيمة الثنائية، حسب قوانين الفكر أو المنطق اضاف قيمة ثالثة، فليس شيء أما كذا أو كذا، بل ممكن ان يكون كذا وكذا في نفس الوقت

مثلا العالم قديم بالزمان وحادث بالذات، فهو قديم وحادث معا، ولا باس ان نشير إلى ان بعض الباحثين مثل محمد عابد الجابري يعتبر هذا عيباً يلحق بابن سينا لقوله بمنطق ذي قيمة ثلاثية، وهو امر لم يقبله من الجابري باحثون كثر مثل يحيى محمد وطرابيشي وكاتب هذه المقدمة، لأن هذا دليل تجديد من قبل ابن سينا، كما ان ابن رشد الذي ينتقد ابن سينا على منطقه الثلاثي هو نفسه يقول بمنطق ثلاثي كما اوضحنا في دراستنا لابن سينا، ونقدنا لمشروع الجابري.

بهذا ومثله كثير يؤكد هذا الكتاب على وجود جده وطرافة واضافة واستقلالية نسبية لفلسفتنا القديمة.

ومما لا يجوز اغفاله ان حواشي كل صفحة وكل جزئية غنية ومستقصات والباحث يعتمد على مرجعيات وتأسيسات ممتازة، متنوعة، واسعة وموضوعية فهو كمن يلتقط اللؤلؤ، وكل ما يخدم بحثه والنتائج التي وصل اليها.

ويكفي ان اشير إلى ان الباحث اعتمد اكثر من مائتين واربعين مرجعا ومصدرا وثيقة الصلة بمباحث الرسالة.

ان هذه الرسالة هي احدى الرسائل الممتازة التي باتت اقسام الفلسفة في العراق تقدمها بين الحين والاخر، فهي تمتاز بوضوح الغرض مع صعوبة الموضوع ودقته، وتمتاز بالاسلوب السلس والواضح وبالتحليل وسعة المعرفة بالفلسفة الاسلامية والقديمة.

انني مسرور لان اقدم لهذه الدراسة القيمة، ولهذا الكاتب الواعد، والذي تبشر هذه الرسالة بانه سيثرى مكتبة الدراسات الفلسفية والفكر الفلسفي، والمجال الثقافي بمزيد من العطاء عالي المستوى والمفيد في المستقبل.

المقدمة

يا من لا يرجى الشفاء إلاّ من جوده، ولا يطلب النجاة إلا من فيض وجوده. في كتابه إشارات إلى حقائق الملك والملكوت، وفي خطابه تنبيهات على كيفية الوصول إلى قدس الجبروت. نسألك تسهيل ما يجب علينا حمله، وتحصيل ما لا يسعنا جهله. أهدنا إلى طريقك القويم، وأرشدنا إلى صراطك المستقيم، ووفقنا للتجرد عن قشورات عالم الملاهي، وأرنا حقائق الأشياء كما هي.خلصنا من ظلمات مضائق الأمكان، ونجنا من كربات طوارق الحدثان، وصلِّ اللهم على من ختمت به دائرة الوجود، ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى آله خزنة العلم والتنزيل وحملة التفسير والتأويل.

أما بعد، يجد الباحث نفسه ـ مع عنوان " المتناهي واللامتناهي عند ابن سينا" ـ إزاء معادلة ذات طرفين: الثاني منهما هو ابن سينا (٣٧٠- ٤٢٨هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٧م)، ذلك الفيلسوف الذي هو أشهر من أن يذكر وفضائله أظهر من أن تسطر، فضلاً عن أنه قد ذكر من أحواله ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه[١]. وأما الطرف الأول"المتناهي واللامتناهي"، أو مسألة التناهي واللاتناهي، فهي القضية التي لازمت الإنسان -كنوع- منذ بداية حياته، كملازمتها له . كفرد . من لحظة تكونه كجنين في بطن أمه. فالإنسان يساوره شعور الخوف والقلق والضياع حيال اللامتناهي الذي يوحي له بالمجهول واللامحدود، بينما يحس بالأمان والإطمئنان مع المتناهي المحدود، لذلك نشأت ـ مع الأخذ بنظر الأعتبار العوامل الأخرى الكثيرة ـ القبيلة، التي تحولت بمرور الزمن إلى مدينة، ثم إلى دولة، وها نحن نرى اليوم أنه حتى الدول سرعان ما تنضم بعد تكونها إلى هيئات ومنظمات وتحالفات محددة بأطر تعد بمثابة النهايات التي لايجوز تجاوزها، وهذا شكل من أشكال التناهي الذي طالما أبعد به الإنسان حالة الخوف الجنيني من اللامتناهي، حتى لو كان ذلك

على حساب حريته الفردية التي يتآكل هامشها كلما تعددت الهيئات الاجتماعية التي ينتمي إليها، من عائلة إلى قبيلة إلى مدينة... الخ.

إن الباعث الرئيس لإختيار موضوع " المتناهي واللامتناهي " هو جدة الموضوع. فعلى حد علم الباحث أن هذا العنوان لم يدرس من قبل في كتاب مطبوع أو رسالة جامعية، بل لم يجد الباحث -حتى على مستوى البحوث المنشورة في المجلات والدوريات- سوى بحث واحد[٢] يحمل هذا العنوان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الباحث أن هذا الموضوع يقع في صميم ولب الفلسفة وليس على هامشها، بدليل أن نظرة واحدة على فهرست المحتويات تنبىء أن البحث قد مرّ على مختلف جوانب فلسفة ابن سينا خاصة، والفلسفة الإسلامية عامة، فضلاً عن الفلسفة اليونانية. ناهيك عن أن مثل هكذا بحث شامل يزود الباحث بنظرات فاحصة على حقلي الطبيعة وما بعد الطبيعة، والمنطق وأن كان بدرجة أقل. وأما اختيار الموضوع عند " ابن سينا" فلأنه أول فيلسوف إسلامي بسط نظرية متكاملة عن تلك المسألة، يحاول الباحث تبيان أركانها ومقوماتها ومنظومة مفاهيمها في فصول الكتاب ومباحثه. ولكون ابن سينا يمثل مرحلة ذات منعطف كبير في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، بوصفه الوريث الشرعي لذلك الفكر.

يهدف البحث إلى بلورة الفكر الفلسفي والعلمي لابن سينا، عبر القراءة الجادة في تراثه ومعاينة إطروحاته الفكرية والعلمية، سواء منها تلك التي تبناها، أو التي إضاف إليها وعدل بها عن التراث الفلسفي اليوناني، والإسلامي بصفة إجمالية. وقد حمل هذا الهدف الباحث إلى تأصيل الأفكار والرؤى السينوية في فحص آراء الفلاسفة اليونان بشكل عام وارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) بشكل خاص، ثم فحص آراء الكندي (ت ٢٥٨هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) وأخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) وطائفة أخرى من الفلاسفة قبل ابن سينا والغزالي

(ت ٥٠٥هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) بعده، وذلك لوضع الأفكار وفق سياقها التاريخي وحاضنتها الحضارية. من هنا جاء اعتماد الباحث على المنهج التحليلي المقارن، ساعيا من وراء ذلك الى القاء الضوء على الفلسفة السينوية عبر تفكيك الافكار والنظريات الى عناصرها الاولية، مقارنة مع الفلاسفة السابقين واللاحقين، وعلى هذا الأساس قسم الكتاب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: درست فيه جذور المسألة قبل ابن سينا، فتتبعت أصولها عند الإنسان البدائي ثم في المراحل الحضارية اللاحقة، مروراً بالفكر اليوناني سواء عند الشعراء قبل " طاليس " (٦٢٤- ٥٤٦ ق.م) أم عند الفلاسفة بعده. ومن ثم عرجت على الفلسفة الإسلامية فدرست المسألة عند أعلامها قبل ابن سينا.

الفصل الثاني: درست فيه " المتناهي " عند ابن سينا، من حيث طبيعته وتحديد مفاهيمه وموقعه في فلسفته، ثم صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي، الجسم الطبيعي ولواحقه من حركة وزمان ومكان. ثم النفس في جانبها الطبيعي، وبعد ذلك صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي في تناهي العلل.

الفصل الثالث: درست فيه " اللامتناهي " عند ابن سينا، في تبيان طبيعته وأسسه وشروطه وتحديد مفاهيمه الأساسية، ثم صلته بموضوعات العلم الإلهي؛ الله تعالى وصفاته، وبعد ذلك صلته بموضوعات العلم الطبيعي؛ الهيولى والصورة، والنفس في جانبها الميتافيزيقي.

أخيراً أقول ما قاله أحد الحكماء: إنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه ثم ينظر فيه من غده، إلاّ قال لو غيرً هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان أكمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر. وما الكمال إلاّ لصاحب العزة والجلال.

وما توفيقي إلاّ بالله.

الهوامش:

---

(١) أنظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق إمرىء القس الطحان، المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ . ١٨٨٢م، ج٢، ص٢، حيث يحفظ لنا ابن أبي أصيبعة الوثيقة الثمينة التي تتضمن ترجمة ابن سينا لسيرة حياته والتي أتمها تلميذه الجوزجاني من بعده، وأنظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر: الدكتور عبد الكريم سلمان محمد الشمري، التناهي واللاتناهي في الفكر الاسلامي، مجلة كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، العدد السابع، ٢٠٠٠م، ص٥١١ فما بعد.

الفصل الأول

جذور المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا

المبحث الأول: فكرة المتناهي واللامتناهي

المقصد الاول: المتناهي واللامتناهي لغة واصطلاحاً

المقصد الثاني: المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة

المقصد الأول: المتناهي واللامتناهي لغةً واصطلاحاً

اولاً: المفهوم اللغوي

لم تبتعد المعاجم العربية كثيراً عن المفهوم الذي حدده القرآن الكريم لهذه المسألة، إلا باتجاه الإطناب والتفصيل وتعدد الاشتقاقات، إلا أنها حافظت بشكل عام على ذلك المعنى الذي ورد في عدة آيات قرآنية كريمات، منها على سبيل المثال: (فيمَ أنتَ من ذكراها × إلى ربكَ مُنتهاها)[١]. (وما آتاكُمْ الرسولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عَنهُ فانتهوا)[٢].

فالمنتهى في الآية الكريمة الأولى يعني الغاية، وفي الآية الكريمة الثانية يعني الكفّ، الذي يقترب من المعنى الأول، فإذا وصل أحدهم حداً وكفَّ، فقد كان ذلك الحد غايته التي انتهى إليها.

" النهي " لغةً: خلاف الأمر. نهاه، ينهاه نهياً فانتهى، وتناهى - كفَّ؛ أنشد " سيبويه " لزياد بن زيد العذري:

إذا ما انتهى علمي تناهيت عنده اطال، وأملي، اتناهى فاقصرا

والنهاية: كالغاية، حيث ينتهي إليه الشيء وهو النهاء. يقال: بلغ نهايته، وإنتهى الشيء وتناهى، بلغ نهايته[٣]. والانهاء ابلاغك الشيء، وانهيت إليه السهم، أي: أوصلته إليه[٤].

وفلان ناهيك من رجلٍ ونَهيّك، كما يقال حسبك، وتأويله أنه بجدّه وغنائه ينهاك عن تطلب غيره[٥]. وهذا المعنى مطابق لما سبق، حيث أن فلانَ حسبك،

فهو غايتك، فكُفَّ عن طلب غيره.

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي

يمكن القول أن مع الفلسفة اليونانية بصورة عامة، وأرسطو بشكل خاص، أخذت مسألة التناهي واللاتناهي طابعاً منهجياً يتميز بالوضوح والتبلور من حيث المفهوم الاصطلاحي. فلقد كان " اللامتناهي " عند فلاسفة اليونان إلى " أفلاطون "، عبارة عن جوهر، يتمثل تارةً بـ " أبيرون " " أنكسمندر "، وأخرى بـ " مُثُل ": " أفلاطون "، وذلك يعني أنه مفرد على حين أن اللامتناهي لا يمكن إلا أن يكون قابلاً للقسمة[٦]، كما سيتبين لاحقاً ليصبح عند أرسطو؛ ماهو موجود بالقوة وليس له وجود بالفعل[٧]. متحدداً بالمعنى الاصطلاحي " مالا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل، لا بداية ولا نهاية له "[٨].

مع المسيحية، تبلور مفهوم المصطلح باتجاه آخر، حيث اصبح مفهوم اللامتناهي مساوياً لفكرة الله، على اعتبار أنها مساوية لفكرة الكمال[٩]. على خلاف ما كان سائداً في الفلسفة اليونانية قبل وبعد سقراط، وذلك لأعتقاد اليونانيين بوجه عام في توافق فكرة اللامتناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللامتناهي مع الكمال[١٠].

أما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة[١١]، فأن ديكارت يعرف اللامتناهي: " أنه الذي لا شيء يحده من أي جهة من الجهات، وهو شيء قد بلغ الكمال وهو في النهاية ليس سوى الله "[١٢]. بينما خلط جون لوك بين اللامتناهي بالفعل أو الله، واللامتناهي بالقوة أو الماديات، على جعل أن الصفة الآلهية فهي لا نهائية الكمال، لا لانهائية المادة، وليس الله جسماً أو مقبولاً في جسم[١٣]. ويرتبط اللاتناهي عند " عمانوئيل كانت " بالمكان والزمان ليس بوصفهما صفتين من صفات الله بل بجعلهما صورتين يدرك العقل الإنساني الأشياء بواسطتهما، وقد اتصفت هاتان الصورتان باللاتناهي. بينما رأى هيجل أن ما يثبت وجود

اللامتناهي هو أنتقال العقل من إحتمال إلى إحتمال آخر، إذ لم يعد هناك أنفصال مطلق بين العقل والأشياء، فأن النقلات التي يقوم بها العقل هي ذاتها التي تنشيء الأشياء، والعالم لا متناه، لأنه مماثل للعقل في حركته المستمرة، وهذه النقلات من اللامتناهي إلى المتناهي، تتصف هي ذاتها بأنها لا متناهية.

أما " رينو فييه " فقد أختار القول بالتناهي، وسمى كل المذاهب التي تعتقد باللامتناهي بمذاهب " الشيء " وذلك للتفرقة بينها وبين مذاهب المتناهي التي هي مذاهب " الشخص ".

ولا يفوتنا القول في الختام بأن كلاً من " وليم جيمس " و " برتراند رسل " قد تأثرا كثيراً بما ذهب إليه " رينو فييه "[١٤].

المقصد الثاني: المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة

ليس من اليسير البحث عن ملامح موضوع التناهي واللاتناهي في الفكر القديم، بل يمكن القول إنه من الصعوبة بمكان وضع تصور واضح عنه، وذلك بسبب عوامل عديدة، عامة وخاصة. إذا وضعنا جانباً العوامل العامة – أي التي لا تتعلق بموضوع بحثنا فحسب – والتي أهمها؛ أن نسبة " ٩٩٪ " من تاريخ الإنسان القديم، محاطة بضبابية عصور ما قبل الكتابة[١٥]. فأننا ومع الفكر الميثولوجي – وهذا من العوامل الخاصة بموضوع بحثنا – نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان، لأنه هنا زمان مشخص ومحسوس، ولا توجد هناك مشاكل فلسفية حوله بأي معنى[١٦]. والفكرة الميثولوجية عن " المكان " كأختها عن الزمان " كيفية ومجسمة، لا كمية ومجردة[١٧]. فكيف بنا أذن ونحن نبحث عن تناهي أو لاتناهي الزمان والمكان والعالم، فلا مناص – والحال هذه – من اتباع سبيل التأويل والأستشراف على أن لا يلوي التأويل عنق النصوص، ولا ينتهي الاستشراف إلى أبعد مما تسمح به الموضوعية.

يمكـن القـول أن الإنـسان قبـل أن يكـون مـا يفكـر بـه، وقبـل أن يعـرف الحضارة، هو كائن قلق الحس، يبحث عن ملجأ يأتمن إليه[١٨]. وقد اضحى ذلك القلق دافعاً لذلك الإنسان إلى التفكير بالوجود حوله بجعله مشكلة تحتاج حلاً. فإذا كانت دوافع الفصول في تغيير العادة، أو السبات في فصل الشتاء، أو الهجرة قد ولدت بعض التعبير عن القلق العاطفي[١٩]. صرنا نرى الإنسان يخلق كوناً على مثاله، يضفي عليه معاني من نفسه، ويبوئر الوجود على هواه، لأنه يريد أن يعيش[٢٠].

وهكذا، ففكرة المكان اللانهائي الممتد وراء الآفاق المنظورة لا مقابل لها في تجربة الرجل البدائي مطلقاً، حيث تصبح القبيلة آنذاك تعادل الإنسانية في تفكيرنا الحاضر، أي أن فكرة الموطن المحدود عند الإنسان البدائي تشبه فكرة العالم الآن، فالموطن هو مركز الكون، والكون كله قائم فيه بصورة مصغرة[٢١].

من هذا نخلص إلى أن العقل البدائي لا يستطيع أن يفكر أوأن يقيس إلاّ بما هو عنده، فما وراء الزمان زمان، وما وراء المكان مكان، وكل شيء يتكرر باستمرار. ومن هنا صعوبة التوصل إلى فكرة اللامتناهي.فنحن لا نستطيع أن نفهم فكرة الزمان اللانهائي والمكان اللانهائي، لأن تلك الفكرة توحي بقوة لا متناهية توجد متجاوزة لوجودنا المتناهي ويستند وجودنا هذا عليها، ومن المعروف أن هذه الفكرة دخلت كعنصر جوهري في تصويرنا للإله، أي مع الأديان فيما بعد[٢٢].

أما في مجال النفس الإنسانية، فإن أقدم ما بأيدينا من نصوص تعالج المسألة، هو نص " ملحمة كلكامش " تلك الملحمة التي تنتمي إلى حضارة يجمع الباحثون من مؤرخي الحضارة على أنها أقدم الحضارات التي كشف عنها ذلك العلم الحديث، أي علم الآثار[٢٣]. وهذه الملحمة لا تنطوي على

موضوع الخلود الإنساني فحسب، بل يشكل ذلك الموضوع العمود الفقري لرحلة كلكامش المضنية المليئة بالدروس والعبر، فإذا كان التناهي واضحاً من حيث إبتداء الخلق، اذ: غسلت " " أورورو " يديها

وأخذت قبضة من طين ورمتها في البرية
وفي البرية خلقت " أنكيدو " القوي ".[٢٤]

وإذا ما كانت أيام البشر معدودة، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال عدم خلق الروح بعد هذه الحياة، فإذا جاء ملك الموت، فسيقودها:

" إلى دار الظلمة.. إلى مسكن " أراكلا "
إلى البيت الذي لا يرجع منه من دخله
إلى الطريق الذي لا رجعة لسالكه
إلى البيت الذي حُرم ساكنوه من النور
حيث التراب طعامهم والطين قوتهم
...
وفي بيت التراب الذي دخلت
شاهدت الملوك والحكام ".[٢٥]

ونستدل من هذا النص على أن الروح تبقى خالدة ولا تفنى وإنما تنتقل من عالم إلى آخر أقل رفاهية وأكثر معاناة وشقاء من الحياة الأولى. أما في حضارة وادي النيل فقدماء المصريين كانوا شديدي الاعتقاد بالعالم الآخر وفي " كتاب الموتى " ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود [٢٦].

ثانيا ـ المرحلة الحضارية

لم يتحول الإنسان من حالته البدائية إلى مدنيته الحضارية بين ليلة وضحاها، بل تطلب ذلك وقتاً طويلاً جداً، إلا أننا نستطيع تشبيه ذلك التحول - مع ملاحظة فرق الوقت - بتغير " أنكيدو " في ملحمة كلكامش، الذي كان يطارد

الأسود ويصطاد الذئاب في المرحلة الأولى من حياته، ثم - في المرحلة الثانية - وبعد مصاحبة " كلكامش " واستقراره المديني - أن صح التعبير - نراه يصرخ " " لقد تراخى ساعداي، واستحالت قوتي وهناً "(٢٧).

فتحول بذلك العالم من قرية أو قبيلة إلى مدينة لها أسوارها التي تحميها من الخارج، ولها حياتها الداخلية النابضة بالبناء والأستقرار:

"فتشيد مدنهم، وتستقر أرواحهم
وليوضع آجر جميع المدن في مواقع مقدسة
ليستقر الجميع "(٢٨).

في حضارة وادي الرافدين نجد إلى جانب قصة الخليقة، التي تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج ستة، ترمز لقوى الطبيعة، بشكل آلهة(٢٩). أي أن العناصر المكونة للكون كانت محضرة مسبقاً من الخالق ...وفعل مردوخ يتركز في الواقع في صياغة هذه المادة الأولية وتنظيم العالم منها(٣٠). وهذا يشير إلى غياب الأيمان بالخلق من عدم عن تفكير العراقي القديم، فهو قد آمن بتلك الفوضى الهيولانية التي تعيش السرمدية السكونية ممثلة بالبحر البدئي حيث الماء أصل الوجود(٣١). وشبيه بهذا تصور المصري القديم، حيث الأرض طبق مسطح له حافة مموجة.. وهذا الطبق طاف على الماء، فمن تحته مياه الهاوية.. المياه الأولى التي خرجت منها الحياة في البدء(٣٢). وهكذا كان الإنسان يرى الآله هو الأزلي الوحيد الذي خلق المادة وكل شيء بكلمته وقوته الما فوق طبيعية ... والعالم ناقص ومتغير(٣٣)، وأما البشر فأيامهم معدودات وكل ما عملوا عبث يذهب مع الريح "(٣٤).

١ – هومر(*)

الطبيعة عند هومر حية مريدة، فالأرض ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب، فولدت أقيانوس الذي هو مصدر كل الأشياء، والآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس، وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجيباً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود[٣٥]. وهذا تأليه لقوى الطبيعة التي اتخذت محلاً وسطاً بين الاعتقاد بالآلهة البشرية الصفات للعقائد القديمة، وبين المرحلة الأخيرة حيث إنحلَّ الالهي كلياً في الكل[٣٦].

إما النفس البشرية، وعلى العكس مما رأينا في الحضارة القديمة، فإننا لا نجد مع هومر الثنائية بين جسم ونفس، ولا فكرة خلود النفس، أو الوهية مصدرها، كما تعني النفس عنده الحي البيولوجي ولا شيء آخر، ولا بقاء للنفس الحية بعد الموت[٣٧]. فضلاً عن أن النفس تأتي عند هومر بمعنى العقل أو الشعور، أو يشير إليها بكلمات تعني القلب أو الحجاب الحاجز أو أعضاء جسمية أخرى تشترك في ردود الفعل الاختيارية[٣٨]

٢ – هزيود(*)

وضع هزيود في ديوانه (أصل الآلهة) تسلسل الآلهة والأشياء، فوضع في البدء ثلاثة أصول: " كاوس " أي الهاوية أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات، و "جايا" أي الأرض الخصبة، و "إيروس" أي الحب وقوة التوليد والإنتاج، ثم تنتظم الكتلة الأرضية، وينبثق النور من الظلمات، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهاوى البحر في مجراه العميق، وهكذا تتدرج الأشياء من الأكبر إلى الأصغر، فالجبال من الأرض، والأنهار من أقيانوس، وهكذا إلى آلهة

الأولمب، وهم آخر المواليد على جعل أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها[39]. وأكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود، فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا[40].

وهذه المحاولة لتفسير نشأة الكون والآلهة، تقوم على نوع من السياق المنطقي والسببية، أي على أساس أن الجزء يخرج من الكل وفق نظام من العلية، وهذه أول محاولة في العلم الطبيعي[41]. فلقد كانت الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم أن يفتحوا هذا العالم غزواً[42].

٣- النحلة الأورفية(*)

للنحلة الأورفية قصص عديدة لخلق العالم، أحداها تقول: إن كرونوس تغلب على أبيه أورانوس فصرعه، وتزوج أخته ريا، فلما أنجب أبتلع كرونوس أبناءه، غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت، حتى إذا بلغ أشده ابتلع النور فأخذ عنه القوة، واصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء[43]. ونهاية هذه القصة تذكرنا بقول لأورفيوس الذي غالباً ما كان يردده أفلاطون: إن الله يمسك البداية والنهاية كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة[44]. وهذا القول يُعد من الشذرات المحدودة التي تستبطن أفكاراً فلسفية قبل التفلسف تؤشر " البداية " و " النهاية " كقضايا قابلة للمعالجة الفلسفية[45]. ولا شك أن هذه الأشارة يمكنها أن تقود العقل الإنساني قبل الفلسفي إلى الشعور بالرضا وإشاعة الأقتناع بإنها تسلسل الموجودات إلى مبدأ واحد مثلما تجيب على تساؤل ملح حول " اللانهاية " التي تشعرها أمام جلال الكون الواسع.

وفي قصة أخرى للأورفية نرى أن المحيط Ocean هو أصل الأشياء، وهذا يلائم من يضع الماء أصلاً لجميع الأشياء[46]. وبهذا يكون أورفيوس اول لا

هوتي وضع الماء كبداية للكل، ومن الماء جاء الطين، ومن كليهما جاء الثعبان " هيراكليس " أو الزمان، وأنتج هذا بيضة إنقسمت إلى قسمين مكونة " جي " الأرض، و " أورانوس " السماء، أي أن الزمان هو خالق عالمنا وما يحتويه(٤٧). على العموم، نلاحظ سيادة روح التناهي على الفكر اليوناني قبل الفلسفة، فقد كان اليونانيون مولعين برؤية الشمس وهي تنعكس على الأشياء، وهي تحدد بأشعتها معالم معابدهم، فالمتناهي عندهم كان أسمى مكانة من اللامتناهي(٤٨). فالخاصية الأولى للكون cosmos عندهم هي أنه يمكن إدراكه في نظرة شمولية، فكل ما هو منظم له شكل معين وله حدود محددة(٤٩). فأن الذي ساد في الفكر اليوناني إنما هو الثقة في أنه يمكن النظر إلى الكل بجعله كلاً محدوداً(٥٠).

وروح التناهي تلك، ستستمر سائدة على الفكر اليوناني بعد التفلسف، أي بعد " طاليس "، الا في بعض الاستثناءات التي سنصادفها في دراستنا للفلسفة اليونانية.أما في مجال النفس، فإننا – ولأول مرة في الفكر اليوناني – سنجد مع الأورفية، فكرة ثنائية النفس وخلودها، اذ تتميز النفس من الجسم تمام التمييز، فالجسم.. كالسجن أو القبر، وتدخل النفس وهي الجزء الإلهي – الجسم بالتنفس، محمولة على أجنحة الريح.. وأن وجود النفس في الجسم هو عقاب لخطيئة سابقة في حياة أخرى(٥١). وما النفس إلاّ مجرد ضيف مؤقت في الجسم وأنها في الأحلام وعند الموت فقط تتحرر من الجسم وتصبح كاملة (٥٢).

رابعا ـ مرحلة الاديان السماوية

نقرأ في الأصحاح الأول من سفر التكوين "في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه الماء"(٥٣).بينما نقرأ في العهد الجديد، وفي أنجيل يوحنا " كل شي به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان "(٥٤). وفي القرآن الكريم (وهو الذي

خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيُكُم أحسن عملاً)[٥٥]. وبغض النظر عن مسألة خلق الله للعالم من عدم أو من مادة أولية سابقة[٥٦]، فأننا نجد بوضوح تناهي العالم والزمان والمكان، وليس من أزلي سوى الله جل جلاله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)[٥٧].

المبحث الثاني

المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية قبل سقراط

المقصد الاول: المدرسة الأيونية

المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون

تمهيد

تعد مسألة التناهي واللاتناهي من المسائل المهمة في الفكر الفلسفي اليوناني، لأنها شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة اليونان الذين دشنوا فعل التفلسف الإنساني بالسؤال عن أصل العالم، أي نقطة بدئه الأولى، تلك النقطة التي اختلفت الأجابات والتصورات عنها، إلا أن السؤال ما لبث يتردد بين الاذهان: ما أصل العالم؟

ونحن إذ نتفحص هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، نجد أن الروح اليونانية كانت تحبذ أو تؤمن بفكرة السكون التي تستدعي بدورها فكرة النهاية، وتستبعد فكرة اللانهاية، حيث كانت نظرتها للكون سكونية في جميع المجالات، سواء كان ذلك في مجال العلم أم الفن أم السياسة أم الفلسفة[٥٨].

لذلك عجزت الرياضيات اليونانية أن تصل إلى فكرة الأعداد الصماء اللامعقولة، لأن العدد الأصم عدد لا نهائي، وفي مجال الفن كانت الأولوية تعطى لفن النحت لطابعه السكوني، بينما أستبعدت فكرة المنظور لأنها توحي

باللانهاية، وفي مجال الدين لم تتصور الحضارة اليونانية (الله) كما تصورته الأديان السماوية فيما بعد بوصفه لا نهائياً، بل كانت تمثل الآلهة على صورة أنسانية لا تختلف عن البشر، لكنها خالدة، حيث أنها تتصارع وتتنازع، وتحب وتكره، ولا تحفل بالعدل ولا تلتزم به[٥٩]، فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها " تزوس " كلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجيباً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود[٦٠].

أذن، النظرة الفلسفية العامة التي كانت سائدة، هي أن العالم ككل متناه محكم التنظيم[٦١]، أي أن الإنسان لم يتصور أنه يمكن أن تمتد الأشياء إلى ما لانهاية، فالإحكام والتنظيم يقتضي النهاية، ولم يتصور أحد من فلاسفة اليونان العالم أو مبدأ العالم لامتناهياً، سوى "انكسمندر" و "ميلسوس" و "أفلوطين"[٦٢].

المقصد الأول: المدرسة الايونية:

١ـ طاليس: Tales (٦٢٤ـ ٥٤٦ق. م)

يُعد " طاليس " أول الفلاسفة الذين أنطلقوا من نقطة بدء هي بمثابة الأساس لبناء النظام الفلسفي، وذلك؛ بقوله أن الماء هو المادة الأولى لكل الأشياء[٦٣].

ويتفق الباحث مع (جيجن) على الأهمية القصوى لنقطة البدء التي يختارها الفيلسوف لبناء نظامه الفلسفي، تلك النقطة التي تعد غاية في البساطة، بحيث لا نجد أبعد منها شيئاً، فضلاً عن أنها تظهر كيفية نشوء عموم الكون كما هو مدرك بالتجربة، ابتداءً من نقطة البدء تلك، وذلك في صيرورة ((Prozes تضم كل شيء، وبإمكان العقل تتبعها[٦٤]. ويرى (برونو سنيل) ((Bruno Snell، إن طاليس – بقوله أن الماء أصل الأشياء – استحق لقب " أول الفلاسفة " لأنه أعتمد " أداة التعريف – Article " تمييزاً للمادة الأولى " الماء " من تلك المادة الأسطورية غير المعرفة " المحيط"[٦٥].

وبقول " طاليس " إن كل شيء مملوء بالآلهة[٦٦]، فأننا يمكن أن نترسم فكرة تناهي العالم، وذلك؛ لأرتباط تعبير " الامتلاء " بفكرة " التناهي "، لأن الذهن البشري لا يمكن أن يتصور شيئاً ممتلئاً إلا ويتصور معه حدوداً معينة أحاطت بشيء ما داخلها، على أن ذلك لا يخالف ما ذهب إليه جان فال: من أن " طاليس " بقوله أن المادة غاصة بالآلهة، فأن كلامه كان يعني بالفعل وجود إنقسام بين المادة، والآلهة الموجودة فيها[٦٧].

وإذا كان الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً، فهم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية، وهم كذلك اسباب - إن اسعفهم الحظ - لما يسود العصور اللاحقة من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية[٦٨]، فأن " طاليس " أنطلق من الجو العلمي الذي كان سائداً في عصره، معتمداً على الملاحظة القائمة على التجربة، بوصفه عالماً طبيعياً[٦٩] من جهة، ومن جهة أخرى أصبح رائداً لعصر فلسفي شاغله الأساس؛ هو البحث عن أصل العالم - كما سنرى لاحقاً -.

وهكذا اصبحت محاولة " طاليس " تلك، بمثابة القاء حجارة في بحيرة راكدة - خلقت دوائر فكرية لا متناهية يدفع بعضها بعضاً، تستنفد بالفحص جميع " المواد " إلى مالانهاية، فالفرد وقد عكف يفحص كل باب من أبواب واقعه الإنساني، ويمتحن متفلسفاً في كل كبيرة وصغيرة كان يتهيأ بذلك لكلية وثيقة العرى بالحقائق[٧٠].

٢ـ انكسمندر: ANAXIMANDER (٦١٠ - ٥٤٧ق.م)

وجه " أنكسمندر " السؤال نفسه الذي وجهه استاذه " طاليس " من قبل: ماهو أصل العالم؟، هذا السؤال الذي ينطوي على وجهين: أولهما؛ هل أن وراء الأشياء الكثيرة، المختلفة، والمتعددة، وحدة ترجع إليها كل الأشياء؟ أم نجعل

علاقة الأبناء بأبائهم تمتد إلى ما لانهاية، كما يقول " بوترو "[٧١]. وثانيهما، هل أن تنوع المظاهر، وتغير الأشكال ليس سوى جوانب أو مظاهر متعددة لذلك المبدأ " الأصل " أو الجوهر النهائي[٧٢].

يمكن أن نستشف من جواب "انكسمندر"، إنه كان مدركاً - إلى حد ما - للصعوبة التي تكتنف محاولة اختيار " الماء " أصلاً للعالم، وهو كما نعرفه ليس إلا واحداً من أشياء كثيرة في هذا العالم، ولا يتميز بما يجعله أكثر تحققاً من أي شيء آخر. إدراك هذه الصعوبة أدى به إلى القول بشيء جديد، مختلف تماماً عن كل الأشياء الأخرى التي نعرفها، وقد أطلق عليه " الأبيرون " (Aperon) أو اللامحدود أو اللامتعين[٧٣].

و " الأبيرون " كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد[٧٤]، وذلك لكونه مستودعاً لا نهائياً من خواص كامنة تنبعث منه الحرارة والبرودة، الصحة والمرض، النور والظلام، وهكذا في وجود حقيقي في أوقات وأماكن معينة، ثم تمتص ثانية تبعاً لذلك داخل هذا المستودع الكوني اللانهائي الذي توجد فيه كل الأشياء[٧٥]. وأصل هذه الفكرة - كما يرى جيجن ؛ أن نظرية أوائل الفلاسفة قبل سقراط تدور في المحل الأول حول الفكرة المبدئية الاتية:فيما وراء الكرة المشكلة ذات الحدود يمتد ما ليس بذي شكل إلى ما لانهاية... وهذا يمكن أن يصير الأصل المحيط الذي خرج منه الكون، والذي منه يتلقى الحياة[٧٦]. بينما يذهب " زيلر " إلى أن هذا التفسير يعود إلى جذور أورفية، فهو تطبيق يعكس صورة تقاضي الأشياء أمام كرسي الزمان، الذي يأخذ بيد المظلوم ويعاقب الظالم على ما جنته يداه من الأثم[٧٧].

يُعد " انكسمندر " أول من قال باللامحدود أو اللامتعين، الذي عبر عنه، بأنه أزلي، سرمدي، لا محدود من حيث الكم، ولا متعين من حيث الكيف، وهو مزيج من الأضداد، تعادلت فيه الصفات المتضادة تعادلاً كاملاً، فالحار ضد

البارد، والرطب ضد الجاف، وبهذه العناصر التي تكون أزواجاً متضادة أصبح ذلك الجوهر الأول " الأبيرون " كتلة غير متميزة الأوصاف، بالرغم من أنها تحتوي - في الوقت نفسه - جميع الأوصاف مختلطة مع بعضها البعض.

ولئن كان " الأبيرون " لا محدود كماً، ويحيط بالعوالم من كل جهة، وحركته الدائمية سبب نشأة تلك العوالم، فإن عملية خلق تلك العوالم غير محدودة، وذاك لأن المادة الأولية لو كانت قابلة للنفاد، لتوقفت - على حد زعم " انكسمندر " - عملية الخلق غير المحدودة تلك(٧٨).

قد حدت فكرة خلق العوالم اللامحدودة تلك بانكسمندر إلى القول؛ بأن ولادة الأشياء، وظهور الموجودات ليس إلا خروجاً على العدالة، وحالة شاذة لابد من العودة منها ودفع الثمن وذلك بأن تفنى تلك العوالم، لأن الوجود بطبيعته خطيئة قائمة على طرد الموجود السابق والحلول محله، في عملية متتابعة من الوجود والفناء، وهكذا إلى ما لانهاية(٧٩).

ولو أخذنا بنظر الأعتبار أن " المفهوم " ((Concept (ليس سوى استخلاص أهم المميزات العامة للأشياء التي تشترك فيها جميعاً)(٨٠)، فأن " أبيرون" " أنكسمندر"، وبالرغم من قيمته العلمية، بعدّه أول فرض يؤشر لظهور المفهوم المجرد في معالجة مشكلة الوجود، إلا أنه يبدو وكأنه إعلان عن عجز العقل الإنساني، في عدم محافظته على الصلة بين الجوهر وخصائصه من جهة، ومحافظته في الوقت نفسه على تمايز الجوهر من خصائصه(٨١). وذلك يعني أن " الأبيرون " عند " انكسمندر" لم يستوف الخصائص العامة للأشياء جميعاً بحكم تحدده بصفاته وميزاته المعينة، التي لا تستغرق الأشياء الباقية، إلا أنه لا يحتفظ بأي صلة معها، ويقوم مستقلاً لوحده، غير متعين، غير محدود، لا متناهي، أصلاً لكل الأشياء(٨٢).

٣ـ انكسمانس: ANAXIMANES (٥٨٨ – ٥٢٤ق. م)

رجع " انكسمانس " عن " أبيرون " " انكسمندر " اللامحدود واللامتعين، إلى متعين " طاليس "، بيد أنه استبدله بالهواء مادة أولى أو أصلاً للوجود، وبتكاثف ذلك الهواء وتخلخله تحدث الموجودات[٨٣]. إذا تكاثف الهواء نشأت عنه الرياح فالسحاب، فالأمطار، وعن الأمطار ينتج الطمي في الأنهار، أي التراب ثم الصخر. وإذا تخلخل ولطف، حدثت النار، ومنها الكواكب.نافياً بذلك الحركة التي قال بها سلفه، ومثبتاً خاصيتي الهواء: التكاثف والتخلخل[٨٤].

على الرغم من التفكير الطبيعي لـ " انكسمانس " واعتماده على مظاهر الطبيعة في تقريره لأصل الوجود، إلا أن سؤالاً يبرز إلى الأذهان مفاده: إذا كانت المدرسة الأيونية التي ينتمي إليها " انكسمانس" تبحث عن الواحد الأصل للأشياء الكثيرة، والهواء لا يصلح لتلك المهمة إلا بإضافة قوة أخرى، قوة التكاثف والتخلخل، أفلا يفضي ذلك إلى تعدد وكثرة، ثم أن التكاثف والتخلخل يعني أن الهواء تكوَّن من جزيئات لا تحصى يمكن الجمع بينها من جهة، أو تفريقها من جهة أخرى، ولكن كيف يمكن أن يدرك المرء تخلخل مادة ما أو تكاثفها إذا كانت تتركب من قطعة واحدة؟ وهكذا يمكن أن يكون " انكسمانس " – على العكس من شعار المدرسة الأيونية – من أصحاب الكثرة وهو لا يدري[٨٥]. وعوداً على بدء، نجد أن التعين الذي أضفاه " انكسمانس " بالهواء على " أبيرون " " أنكسمندر " لم يجد شيئاً، بل أضاف ضغثاً على أبالة، أي زاد الطين بلة، في إحاطة ذلك الأصل بغموض متأت من عدم قدرته على جعله جوهراً – قادراً على المحافظة على نوع من الصلة مع الموجودات الأخرى، من جهة ومن جهة أخرى فهو غير قادر على الانفصال عن تلك الموجودات، وهو ما عبرنا عنه بإعلان العقل عن عجزه الناتج عن قصور المعرفة العلمية آنذاك[٨٦].

٤ـ هرقليطس: HERACLITUS (٥٤٠ – ٤٧٥ق.م)

سار " هرقليطس "على خطى سابقيه في واحدية المبدأ، أو الأصل الأول، لكن هذا الأصل لم يكن ماءً، ولا هواءً، بل زعم أن النار هي ذلك العنصر الأول، وجميع الأشياء تنشأ عنها بالتكاثف والتخلخل[(٨٧)].

ويبدو أن إختيار النار أصلاً للعالم، محاولة من " هرقليطس " لوضع شيء يدخل في جميع الأشياء وجميع الأشياء تعود إليه[(٨٨)]، إلا أن نار " هرقليطس " ليست النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة للغاية - أثيرية، نسمة حارة حيّة عاقلة ازلية أبدية هي حياة العالم وقانونه (اللوغوس)[(*)][(٨٩)].

قد رفض " هرقليطس " أن يكون الكون ثابتاً، فالأستقرار عنده موت وعدم، أما التغير فهو عنوان الوجود وحقيقته " فالأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب – ويصبح الجاف رطباً "[(٩٠)]، وهكذا؛ فأن الأشياء عند " هرقليطس " في تغير مستمر[(٩١)].

وقد استدل " هرقليطس " على التغير من الجريان الدائم للأشياء، فأنت " لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر، لأن مياهاً جديدة تغمرك بأستمرار "[(٩٢)]، أي أن النهر الذي تنزل فيه اليوم، فإنك غداً وأن نزلت فيه – نفسه – ثانية، فأنه غير النهر الذي نزلت فيه سابقاً، لتغير مياهه بمياه جديدة، وهي نقطة يرى – رسل – أنها من الوضوح بحيث لا يحتاج القارىء إلى أن يمارس التجربة بنفسه[(٩٣)].

والتغير عند " هرقليطس " فضلاً عن أنه أصل الوجود، فهو عبارة عن صراع بين الأضداد " النار تحيا بموت الأرض؛ والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء؛ والأرض تحيا بموت الماء "[(٩٤)]، ووراء صراع الأضداد ووفقاً لمقادير محسوبة، يكمن انسجام خفي أو تناغم هو جوهر العالم[(٩٥)]، ويتساءل " نيتشه " أن كان وصف " هرقليطس " للعالم بكونه صراع الأضداد، ولا يعرف إلا الصيرورة والزوال، ولا مجال فيه للديمومة والثبات، ألا يذهب " إلى حد

تشكيل عالم ميتافيزيقي من نوع مختلف كلياً وليس هو بالطبع عالم الوحدة الذي كان انكسمندريس يفتش عنه خلف ستار التعددية المرفرف بل هو عالم التعدديات الأبدية الجوهرية؟[٩٦] لنخلص – من ذلك كله - إلى نتيجة مفادها: أن الواقع بمجمله، ليس سوى فعل، وهذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود هذا الجوهر، أي أن النار عند " هرقليطس " ليست جوهر يقف خلف الموجودات، بل هي فعل التحول ذاته، في اتقادها وانطفائها وفقاً لمقاييس منتظمة، فهي مادة التحول وهي توجه ذلك التحول[٩٧]، وتدير العالم، وهذا العالم " وهو واحد للجميع، لم يخلقه آله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، أنه النار، التي تشتعل بحساب ... وتخبو بحساب "[٩٨].

لكن السؤال الذي يبرز هنا: إذا كان الجوهر والمبدأ في تلك النار الأبدية، والوجود عبارة عن نهر لا يمكن النزول فيه لمرتين، إلا يشير ذلك إلى استحالة الوصول إلى الحقيقة؟ وأن محاولة فك طلسم الوجود أتت لنا بطلسم جديد أكثر غموضاً من ماء " طاليس " وهواء " انكسمندر ".

إلا أن الذي يعنينا – من كل ذلك – أن العالم حادث عند " هرقليطس " بدلالة العنصر الأول " النار " والتغير، فلا شي يدوم إلى الأبد ألا الفعل، وأن كانت الأشياء – في عالم متغير بلا توقف – تستمر أطول من أشياء أخرى[٩٩].

المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

يمكن القول إن مع فيثاغورس ((Phythagoras)) (٥٧٢ – ٤٩٧ ق.م) أنتقل تفسير العالم ونشأته، من النظر الطبيعي إلى النظر الرياضي، وأن ذهب البعض إلى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقيهم من الفلاسفة الطبيعيين، لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية، التي تعلو على الزوجي والفردي[١٠٠]. وذاك اعتماداً على قول ((فيثاغورس)) (إن العدد مبدأ

الوجود)[١٠١]، الذي كان يعني فيه أن الأشياء تتحدد كماً لأنها أشكال هندسية، وتتحدد كيفاً لأنها مادية، وبمعنى أدق نحن أمام المبشر ((بالمثال الأفلاطوني)) و ((بالصورة الأرسطو طاليسية)) [١٠٢] الذي استطاع أن ينتزع الصورة المحدودة من المادة اللا محددة، وهو ما عجز عنه الطبيعيون الأوائل. أي أن المدرسة الآيونية ركزت اهتمامها بالمادة فقط، على حين أن فيثاغورس أنصرف إلى الصورة وحدها.[١٠٣] ولئن كانت أفضل المعلومات التي لدينا عن الفيثاغوريين - وغيرهم - فأننا نعزوها إلى ما أثبته أرسطو في إخلاص وأمانة[١٠٤]، فأن ((أرسطو)) ثبت بأن الفيثاغوريين ((أصحاب الأعداد الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجودة))[١٠٥]، إلا أن ((جيجن)) يذهب إلى أن الفيثاغوريين يقصدون: أن العدد ليس هو نقطة البدء بالمعنى الزمني، بل بوصفه مبدأ تنظيمياً، أي ليس هو العنصر الأصلي الذي منه تطور الكون، بل هو المبدأ الصوري الذي بناءً عليه تشكل الكون [١٠٦].

أن العدد ((Number)) عند الفيثاغوريين جوهر مشترك بين جميع الموجودات، والتناسب العددي قادر على تمثيل تلك الموجودات من دون الحاجة إلى عنصر مادي، فهو مبدأ فوق حسي، وليس نابعاً من المادة ذاتها، وذلك بسبب الخلط الذي وقعت فيه المدرسة الفيثاغورية بين شكلي الرياضيات ((الحساب والهندسة))، مما أدى - بالنتيجة - إلى خلطها بين العدد والمعدود، ذلك الخلط الذي قادها إليه عدم قدرتها إدراك ((العدد المجرد))، بل أعطته أوصافاً وأوزاناً لا يمتلكها مما أشعرها بالثقة بقدرتها على تفسير الوجود من خلاله.ولكنهم، اصابوا الشكل الرياضي لا الجسم الطبيعي كمايقول أرسطو[١٠٧].

ينقسم العدد عند الفيثاغوريين على قسمين:

أ- العدد الفردي، المحدود، اللا منقسم، الوحدة، المؤنث، المستقيم، النور، الخير، والساكن.

ب- العدد الزوجي، اللا محدود، المنقسم، التعدد، المذكر، المنحني، الظلمة، الشر، والمتحرك.

وضع الفيثاغوريون أصل المتناقضات في الوجود، وأقاموا الأخلاق والكون والحركة على أقسام العدد[١٠٨]، فالعالم - عندهم - حادث، وقد حدث مقابلاً للعدد (١٠)، ومركز العالم نار - كما قال هرقليطس - ثم أنفصلت الأشياء، ومن اللامحدود، واتجهت نحو النار وباتحادها معه تكون العالم على الترتيب الآتي: السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس، القمر، الأرض، الأرض غير المنظورة[١٠٩].

أما في مجال النفس، فإن " فيثاغورس " يُعد مؤسساً لديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح[١١٠]، ذلك لأن فلسفته ليست سوى محاولة لصب الديانة الأورفية في قالب عقلي.. فرأى أن خلاص الروح يقوم في التأمل الذهني للحقيقة العقلية الثابتة، والبحث عن الحكمة[١١١]، وعلى العموم أعتنق فيثاغورس مبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة[١١٢]، أي أن الروح خالدة وأنها تتحول في دورات معلومة ضروباً أخرى من الكائنات الحية[١١٣].

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

رأينا عند الطبيعيين الأوائل " المدرسة الأيونية "، محاولة العقل الإنساني للوصول إلى الجذر عبر المرور أو الإبتداء بالأغصان المتعددة لشجرة الظاهر المتكثر، أي أنهم يفسرون كثرة الأشياء من خلال الحركة، والتغيرالعرضي " اجتماع وأنفصال أو تكاثف وتخلخل "، كما في هواء انكسماس " و " نار هرقليطس "، وسنرى عند الإيليين أن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة، ومن ثم فهم ينكرون الحركة والكثرة ويقولون أن العالم ساكن[١١٤].

١ـ اكسانوفان (ACCANOFAN)(٥٧٠ – ٤٨٠ ق. م)

يبدو – مع اكسانوفان – أن البحث عن الوحدة المتخفية خلف ستار الكثرة قد استبدل طريق النظر العقلي بالشعر الحكمي، ليضفي بذلك لمسة روحية على جفاف البحث المجرد.

يعد " اكسانوفان " أول فيلسوف ينظر إلى العالم على أنه واحد موجود، فالوجود عنده وحدة تامة هي الألوهية " اذ أن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله "[١١٥]، وكأنه بهذا يقول بالحلولية أو وحدة الوجود، لكن " ريفو " يتساءل هنا: هل نحن بصدد توحيد صارم؟ أم بصدد وحدة وجود؟[١١٦].

يرى " أرسطو " أن " اكسانوفان " كان يقصد أنه لا آله إلا العالم، وصفات الآلهه من الواحدية والصفات هي صفات العالم[١١٧]، فمن الظواهر المتغيرة أدركت عينه الوحدة الروحية للكون[١١٨]، لأن هناك مبدأ واحداً للأشياء الطبيعية هو نفسه الأشياء (وحدة الوجود) وهو خالد وباق[١١٩].

يذهب " ثيو فرسطس " إلى أن "أكسانوفان " يقول: إن العالم محدود لأنه متساو من كل جهة، وما ذاك إلا لأن العالم كرة، والكرة محدودة، وأصل ذلك العالم تراب كان في البدء طيناً ثم تحول إلى أرض صلبة والمادة الثانية هي الماء، والوجود يتكون من التراب والماء، ولكن الأصل هو التراب[١٢٠].

٢ـ بارمنيدس ((Parmanids)) (٥٣٠–٤٤٠ ق. م)

إذا كان ((بارمنيدس)) قد حذا حذو ((هرقليطس)) في تقرير آرائه الفلسفية بواسطة الشعر، فإنه خالفه في أن كل شيء يتغير، وأكد ألا شيء قط يتغير[١٢١].

نقطة البدء عند بارمنيدس هي To eon[١٢٢]، التي اختلف الباحثون في معناها، اذ يترجمها بعضهم ((الوجود)) بينما يترجمها آخرون ((الموجود))، على

أن ((بارمنيدس)) يستعملهاا كمقابل للا وجود، لأن ((البشر تعودوا تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق، وقد ميزوا بينهما من خلال تضادهما في الصورة)) (١٢٣).

الوجود عند ((بارمنيدس)) ((ليس منقسماً، لأنه متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك؛ وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل متماسك بما هو موجود)) (١٢٤).

ثم أن الوجود ((كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس)) (١٢٥).

من هذه النصوص نستدل على أن ((بارمنيدس)) على تضاد مع ((انسكمانس))(١٢٦)، فضلاً عن الفيثاغورية، لأنهما؛ قالا بـ((التكاثف والتخلخل)) الذي يسمح بوجود أقل في مكان عن آخر كما أنه يسمح بحركة الوجود من الأقل إلى الأكثر أو بالعكس وهو ما رفضه ((بارمنيدس)) رفضاً قاده إلى القول بأن الوجود ثابت غير متحرك، ولأن الحركة أما إكمال النقص أو نقص لكمال عنده لذا آمن بأن الوجود ((متناه))، وحين لم يجد أكثر من الدائرة كمالاً يحكم استحالة الوقوع على بدايتها ونهايتها فقد وصف الوجود بالمستدير، ولا شك أن تقرير استدارة الوجود توحي للأذهان بوجود شيء ما خارج محيط الدائرة ما دامت متناهية (١٢٧)، وهذا أحد الانتقادات التي تعرض لها ((بارمنيدس))، والذي أرغم تلميذه ((مليسوس)) لأن يعدل هذه الصفة ويعلن أن الوجود لا متناه. وسبب هذا النقد الذي تعرض له ((بارمنيدس))، هو قوله بإن الوجود واحد ممتلئ من كل جوانبه، وذلك يتضمن أن لا فراغ موجود في الكون ((والوجود لا يتحرك، لأن الكون والفساد أبعدهما اليقين الصادق))(١٢٨)، وإذا كان

الموجود مستديراً والاستدارة تعني أن فراغاً ما حولها فذلك هو المطب الذي وقع فيه ((بارمنيدس)) بالإمكان القول إن ((بارمنيدس)) أول من قال بقانون الذاتية وعدم التناقض وبقوله ((من المستحيل أن يوجد اللا وجود، وينبغي الرجوع عن طريق الذين ضلل الإرباك عقولهم فيذهبون إلى أن الوجود موجود، واللاوجود موجود، وأن الوجود واللاموجود شيء واحد، وإلى أن كل شيء في اتجاهات متضادة))(١٢٩).

وبالإمكان أيضاً عد بارمنيدس أول من جعل التطابق التام ين الوجود والفكر، حين أعلن أن التفكير والتلفظ بالموجود كاف لتأكيد وجوده، وأن اللا وجود لا يمكن التفكير فيه ((فما يلفظ به، ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً))(١٣٠) و((أنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء))(١٣١).

ولكن ذلك الوجود الواحد، المتصل، المتماسك، غير المتحرك، هل هو متناه؟ أم غير متناه؟. الظاهر من نصوص ((بارمنيدس)) أنه متناه، لأنه يتصوره مادياً وله امتداد، لأنه يتحدث عنه على أنه كروي الشكل(١٣٢). ((وقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء أما إذا كان لا نهائياً، فإنه يحتاج إلى كل شيء))(١٣٣). أما مسألة أصل العالم ونشأته ((فهو أما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً، ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج إلى الوجود من اللا وجود، اللهم إلا من الوجود نفسه، ولذلك فإن العدالة لم تحقق قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسد))(١٣٤). وهذه النظرة للوجود على أنه متناه، تتساوق مع الروح اليونانية العامة، إذ اعتقد اليونانيون بوجه عام بتوافق فكرة اللا متناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللا متناهي مع الكمال(١٣٥)، فمن بين فلاسفة اليونان لم يتصور العالم أو مبدأ العالم شيئاً لامتناهياً، سوى انكسمندر وميلسوس وأفلوطين.(١٣٦)

٣- زينون الإيلي ((Zenon of Elea)) (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م)

إذ كان ((بارمنيدس)) قد انطلق من ((الواحد)) الثابت، الساكن، ليشتق صفاته الواحدة تلو الأخرى، فإن زينون يتحرك على أرضية ((الكثرة)) بغية تفويضها من داخلها، معتمداً في ذلك برهاناً شبيهاً ببرهان الخلف [١٣٧]، القائم على بطلان إحدى المقدمات إذا كانت النتيجة باطلة، بينما يذهب ((زينون)) إلى إلغاء المقدمة التي تؤدي إلى نتيجتين متناقضتين:

الكثرة موجودة ((مقدمة)):

١- أن وجدت الكثرة فهي ولا شك بمقدار ما هي، لا أكثر ولا أقل، إذن عددها متناه ((نتيجة أولى)).

٢- أن وجدت الكثرة فالموجودات عددها لا متناه، إذ قد يوجد في الموجودات موجودات أخرى، وخلال هذه موجودات أخرى أيضاً ومن ثم فالموجودات لا يحصرها عدد [١٣٨].

يرى باحثون أن اعتراضات ((زينون)) تلك موجهة ضد الفيثاغوريين بشكل خاص، لأنهم يتصورون العالم مركباً من أعداد، بينما هو يريد إثبات أن هذه الأعداد أما وحدة لا تنقسم، وأما وحدة منقسمة، وفي الحالة الأولى تتكون الأشياء من وحدات لا نهائية، إذ لا نهاية للأشياء فضلاً عن وجود مسافة بين كل وحدة وأخرى، وأما الحالة الثانية فتنقسم فيها إلى ما لا نهاية له، لتصل إلى شيء لا طول له ولا عمق، ولا عرض، أي إلى صفر، وإذا جمعنا الأصفار كان الناتج منها أصفاراً [١٣٩]. بينما يرى ((رسل)) أن ((زينون)) أكد قضية أن مجرد الأكثار من المواد الأساسية لا يمكن أن يقدم لنا حلاً [١٤٠].

أما ((أفلاطون)) فيذكر على لسان ((زينون)) أنه نهض للدفاع عن ((الوحدة)) ضد القائلين بـ((الكثرة)) لـ((يوضح أن فرضيتهم قد تعاني - أن كان الوجود كثرة - من نتائج أوفر إثارة للضحك من قضية من يقول أنه واحد [١٤١].

فكان لزينون فضل إثارة إنتباه الفلاسفة بعده إلى تحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهائية وهي عماد الفلسفة الطبيعة والميتافزيقية عند أفلاطون وأرسطو ومن خلفهما (١٤٢).

فبينما يرى أفلاطون في حججه لهواً جاداً، نرى أرسطو يعده مؤسساً لعلم الجدل لأنه اعتمد إسلوباً جدلياً يسير في طريقه من دون أية مقارنة بين النتائج والوقائع (١٤٣). وإذ ترى الفيثاغورية أن الوحدة الأولى انشطرت بفعل تنفسها للفراغ، والكثرة الظاهرة هي نتيجة ((القسمة)) تلك، فقد سعى زينون لتطبيق مبدأ ((القسمة)) هذا على المكان والزمان ليبين أن الانقسام يستمر إلى ما لا نهاية دون قدرة على قطعه وهو يضاد الموجود الواقعي المتناهي، فـ((لا وجود لشيء لا متناه، إذ لو قبلنا بوجود اللا متناهي لأستتبع ذلك تصور متناقض كلياً عن اللا متناهي الناجز))(١٤٤). إذن الوجود عنده - كما رآه بارمنيدس - واحد متصل ومطلق لا يقبل القسمة، وهذا الواحد كل متجانس فهو ملاء (١٤٥)، لكنه أنكر قول بارمنيدس أن العالم كرة متناهية وذلك؛ لأن من المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمراً له معنى، إذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء (١٤٦)، وأنكر أيضاً الحركة، فالحركة دليل الكثرة، والسكون آية الوحدة (١٤٧)، ولما كانت الحركة تقتضي مواضع مكانية متتابعة، فهذه المواضع - بحسب حجج زينون (١٤٨)، أما لا متناهية وذلك لقسمتها إلى ما لانهاية، أو أنها تقف عند مواضع نهائية لا تنقسم، وكلتا الحالتين خلف، والعالم عنده متناه وليس فيه فراغ، لأن القول بالفراغ يفرض أشغال ((المقدار)) لمكان معين، وما دام هذا المكان لا بد أن يشغل مكاناً آخر وهكذا إلى ما لانهاية فإنه لن يكون هناك مكان فارغ يمكن التفكير فيه كونه أمر يعاني من الاستحالات العقلية(١٤٩).

٤ـ مليسوس ((Melissus)) (٤٤٠ ـ ؟ ق. م)

إذا كان ((بارمنيدس)) يشكل نقطة تحول نوعية في مسار البحث الفلسفي عن اصل الوجود وحقيقته، في رفض المادة العالمية الواحدة الدائمة، مما أدى إلى أن تسير النظرية الأيونية إلى نهايتها المنطقية [١٥٠]، فإن ((مليسوس)) قد أدخل تعديلاً إيجابياً في نقطة مهمة، فقد رأينا من قبل أن ((زينون)) اضطر إلى إعادة تأكيد رفضه للفراغ. ولكن لو صح ذلك لكان من المستحيل أن يوصف العالم بأنه فلك كروي متناه، إذ أن هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيء خارجه، هو المكان الخالي، وهكذا فإن استبعاد الفراغ يحتم علينا أن ننظر إلى الكون المادي على أنه لا متناه من جميع الاتجاهات، وهذا هو الاستنتاج الذي إنتهى إليه ((ميلسوس)) [١٥١]. إذن الوجود عند ((ميلسوس)) ((أبدياً، لا نهائياً، واحداً، كلاً متنجانساً))[١٥٢]، لأن ((ما كان موجوداً فهو موجود من الأزل، وسيوجد إلى الأزل، لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شيء قبل وجوده، فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ شيء من لا شيء))[١٥٣]، وإذا كان الموجود على الدوام ((فلا بد أن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم))[١٥٤]. ويترتب على ذلك أن المطلق من حيث الزمان أي القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناه، وهذه عودة إلى رأي الآيونيين [١٥٥]، ثم أن المكان اللا متناهي ينفي وجود الخلاء ((فيجب أن يكون الوجود ملاء ما دام الخلاء غير موجود، فإذا كان الوجود ملاء فلن يتحرك)) [١٥٦]، لأن الوجود إذا ما كان كله ملاء، فأين تكون الحركة؟[١٥٧]. وملخص برهان ((مليسوس)) على عدم تناهي الوجود: أن كل ما يحدث فله مبدأ، وإذن كل ما لا يحدث ليس له مبدأ، وليس الوجود حادثاً، وإلا كان حادثاً من اللاوجود، وهذا خلف، وإذن ليس للوجود مبدأ، ولانهاية، فهو لا متناه [١٥٨]. وبهذا يكون ((مليسوس)) ثاني فلاسفة اليونان الذين يعتقدون باللانهائي بعد ((انكسمندر)).

المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون

١ـ الموقف الذري

١ـ لوقيبوس(*) ((Leucippus)) (زهاء ٤٤٠ ق.م)

يرى بعض الباحثين؛ أن أفكار " لوقيبوس " تمثل محاولة للتوسط بين المذهب الواحدي (المدرسة الآيونية أو الطبيعيون الأوائل) ومذهب الكثرة كما يمثلها "بارمنيدس" و "أنبادوقليس" [١٥٩]، بينما يرى آخرون؛ أن "لوقيبوس" والذرية معاً، يمثلان محاولة التوفيق أو التسوية بين مذهبي " هرقليطس" من جهة والإيلية من جهة أخرى، خاصة بما يتعلق بمشكلة الوجود وتصيره، وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتعدد. ففي نظرياته بعض ظلال من البارمنيدية مما يشكل صلة فكرية يصعب التنكر لها، سواء كانت على جانب التأييد أم جانب الرفض، وفي أقواله وشائج قربى مع "انكسمندر" و "انكسمانس" فضلاً عما في أقواله من صدى للفيثاغورية وأعدادها [١٦٠].

يمكن القول إن الذرية "Atomism" قد انسجمت مع النزعة العلمية للفلاسفة الطبيعيين الأوائل [١٦١]، وحاولت إبعاد جميع المعالجات والتصورات غير العلمية، فإذا كان استخلاص الكثرة المتغيرة من مادة جسمية غير متغيرة أمراً أبطله "بارمنيدس" فإنا لسنا بحاجة إلى البحث عن وحدة الوجود غير الجسمية لنقع في أوهام تصطدم مع الظاهر المحسوس كما حصل عنده، لذلك رأت الذرية أن الظاهر سبيل فهمنا للأشياء المخفية [١٦٢]، رغم عدم دقة ذلك الظاهر، لأننا لا نرى سوى كيفيات متغيرة، أما الحقيقة المخفية فلا نصل لها إلا بالعقل لأنها دقيقة إلى درجة تصعب على الحواس الوصول إليها، فلم يكن للذرية بد من مواجهة الأفكار الإيلية التي أكدت استحالة انقسام الموجود، وأقرت كثرة موجودات لا منقسمة هي " الذرات ".

تأثر "لوقيبوس" بما تمدنا به الحواس من رؤية ذرات الهواء في شعاع الشمس من جهة، ومن جهة أخرى أخذ بمنطق الإيليين بأن الوجود لا ينشأ عن اللا وجود، والوجود لا يتحول إلى وجود، منتهياً من كل ذلك إلى أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس، بل منقسماً إلى ذرات لا نهائية العدد، أي أنه ارتأى لمشكلة الوجود حلاً مادياً لا ميتافيزيقيا بقوله: " إن الذرات هي الملاء، وهي الوجود، وإن الخلاء هو اللاموجود " (١٦٣)، ظناً منه، أنه وفق إلى نظرية لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكثر الأشياء، ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس من جهة، ويسلم مع أصحاب المذهب الواحدي، بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ من جهة أخرى (١٦٤)، مما أدى به إلى عد أن العالم يتكون من مبدأين هما الملاء والخلاء، وهما يوازيان الوجود واللا وجود عند "بارمنيدس" (١٦٥)، فوجود الخلاء وجود اللا موجود حسب "بارمنيدس" (١٦٦) أما النص الوحيد الذي وصلنا عن " لوقيبوس " فهو " لا شيء يحدث دون قصد، بل كل شيء يحدث على أساس وبحكم الضرورة التي تصبح في الذرية هي الحاكم لكل الأشياء، وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية والتاريخ الكلي للعالم ليس إلا نتيجة محتمة لخطوة خطوة في تأليف العالم الأصلي والأبدي (١٦٧).

يصوِّر "لوقيبوس" نشأة العالم: في البدء كان الخلاء العظيم، "Megakenon" لا ذرات فيه، وكتلة كبيرة من الذرات، ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها.(١٦٨)

سرعان ما تلفت كلمة "اتفاقاً" انتباهنا، كونها تعني المصادفة التي تتناقض مع "الضرورة" التي نادى بها " لوقيبوس "، لكن يجوز أن تكون هذه البداية عنده وحدها هي نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية.(١٦٩)

أخيراً ترك لنا " لوقيبوس " عن العالم صورة ذهنية في غاية الوضوح، فقد اختفت الروح الخالدة من العالم، ولم يعد هناك نمو، بل إتصال وانفصال بين الذرات التي لا تقبل تغييراً، وما حركتها إلا صدمة آلية وتصادم فيما بينها، أي أن الحركة ليست سوى تغيير في العلاقات المكانية لا فعالية ذاتية تقوم في الذرات (١٧٠).

ب ـ ديمقريطس "Democritus" (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق. م)

اتفق "ديمقريطس" مع "لوقيبوس" في أن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود " الذرات " اللا وجود " الخلاء "، وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذي تتحرك فيه لا نهائي (١٧١). وتلك الذرات ليست منفعلة فلا تقبل أي تغيير بسبب صلابتها وصموتها، وكل شيء - أي كل اتصال للذرات وانفصالها - يحدث بالضرورة، لأن الدوامة هي سبب اتصالها وانفصالها على حد سواء (١٧٢). أي أن تلك الذرات تتحرك داخل الخلاء فيصدم بعضها بعضاً، فإذا ما كانت في أوضاع تسمح لها بالإشتباك اشتبكت، وهذا التصادم والاشتباك يحدث الدوامات، والدوامات تنشئ الأجسام والأجسام تنشئ أخيراً العوالم المختلفة. يرى " رسل " أن اكتشاف الذرية لم يكن عشوائياً لأنه يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته، ويقول أنه ما دام التفسير هو بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث، نتيجة لتشكيل متغير لأشياء، فإن تفسيرنا للتغير في شيء مادي يوجب علينا أن نفعل ذلك بالإشارة إلى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هي ذاتها بغير تفسير، وينتهي إلى أن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة ما دامت الذرة ذاتها لا تتخذ موضوعاً للبحث.(١٧٣)

وإذ تكون الكيفيات التي نتعاطى معها بالحواس ليست إلا " اصطلاحات " عرفية(*) لا تمت إلى الحقيقة النهائية للوجود، فقد أعلنت الذرية أن الكيفية

الأساسية لا بد أن تكون في الشكل والحجم والوضع، والترتيب [١٧٤]، مما أعاد التمايز بين الذرات إلى الكم والوحدة، فالوجود يتجزأ إلى عدد لا نهائي من الأجسام الصغيرة كل منها يشكل وحدة مستقلة تملك جميع خصائص الواحد البارمنيدي، فهي لا تنقسم، ولا تفنى، ولا تستحدث، وتبقى بنيتها الداخلية متماسكة ثابتة أمام جميع التغيرات رغم أنها كوحدة تعيش الحركة المستمرة، فجوهر جميع الذرات متجانس بإطلاق ولا تختلف واحدة عن أخرى إلا بالشكل، ولكن ليس شكلاً رياضياً كما هو الحال عند الفيثاغوريين لأن الذرية تعطي للذرات شكلاً هندسياً يكسبها حجمها.[١٧٥]

والأشياء المحسوسة هي مركبات لأعداد لا نهائية من هذه الذرات بأشكال لا نهائية تترابط فيما بينها على أساس " التجاور " الذي لا يفقدها أشكالها الأساسية، فالحقيقي هنا يصبح ملاء مطلقاً، ولكن ليس بجعله واحداً كما هو الأمر عند " بارمنيدس:، بل باعتباره عدداً لا نهائياً من الجزيئات هذه، فهو يفتت الواحد عند الأخير إلى ذلك العدد الذي لا يحصى من ذرات لا تفنى [١٧٦]، ويرى النشار أن تأكيد استحالة تفتت الذرات الأساسية نابع من أن تفتتها يذهب بها إلى " اللا وجود " مما يجعل أي عملية " خلق " مستحيلة لأنها تعني خروجاً من " اللا وجود " وهو أمر باطل، كما أنه يرى أيضاً أن عملية الخلق أبطأ من عملية الفناء وبهذا فالوجود ينتهي إلى فناء مطلق لا يمكن التفكير فيه [١٧٧]. والذرية تقدم هنا أول طبيعيات جسمية واضحة المعالم.[١٧٨]

والعالم تكون من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، فتكونت الأرض [١٧٩]، وعلى الرغم من كثرة العوالم –التي تكونت من تصادم الذرات– فأنها واحدة من حيث أنها تتكون من الذرات والفضاء، لكنها تختلف في الحجم والشكل والترتيب [١٨٠].

٢ـ موقف إنبادوقليس وإنكساغوراس

أ- إمبادوقليس " Empedocles " (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م)

يمثل " إمبادوقليس" بوتقة ذابت فيها مختلف الثقافات والتيارات الفكرية التي كانت سائدة منتصف القرن الخامس قبل الميلاد في صقلية وجنوب إيطاليا، فقد انعكست في نفسه صورة الفلسفات المتباينة التي وفد بعضها من الشرق، ونشأ بعضها الآخر في الغرب، وحاول أن يوفق بين العلم الطبيعي الآيوني، وبين ميتافيزيقيا " بارمنيدس "، وبين تقوى النحلة الأورفية، ولم يكن يستطيع أن يحقق هذا التوفيق العجيب إلا خيال شاعر، فلا غرابة أن يتخذ " أنبادوقليس " الشعر أداة للتعبير عن هذه الفلسفة الشاملة للمتناقضات[(١٨١)].

إتفق " إنبادوقليس: مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل بقولهم بالأصل الطبيعي للوجود، غير أنه قال بعناصر أربعة، مضيفاً التراب إلى ماء " طاليس " وهواء "انكسمانس" ونار " هرقليطس "[(١٨٢)].

ولكي نفهم فلسفة " انبادوقليس " ينبغي أن نعود إلى فكرة " انكسمندر " في "الأبيرون"، فلقد كان " الأبيرون " يشبه مزيج متكون من ضدين هما الحار والبارد، ومن هذا المزيج تكونت النار والهواء والماء والتراب. أما " انبادوقليس " فقد عد هذين الضدين جوهرين للكون، فمع أنه كان يتحدث عن عناصر أربعة، إلا أنه جوهران فقط هما الحار الذي يشمل النار والبارد الذي يستغرق الهواء والماء والتراب[(١٨٣)]، ويؤيد هذه الفكرة "أرسطو" الذي روى مرتين في كتبه أنها إثنتان فقط.[(١٨٤)]

وخصائص هذه العناصر، أي حرارة النار، وبرودة الهواء، ورطوبة الماء، ويبوسة التراب، تعد بمثابة قوى فعالة تتولد عن تمازجها - بمقادير معينة - في البدن الصحة ودرجة الذكاء ومختلف الأمزجة والطبائع[(١٨٥)]، وتحت مبدأ لا

خلق من العدم، ولا شيء يأتي من لا شيء، فـ((العناصر غير مخلوقة، ولا تخلق طبيعة أي موجود من الكائنات الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتزاج وتبادل لما مزج من قبل))[(١٨٦)]، فقد جعل " امبادوقليس " عناصره الأربعة تلك ليس بينها أول أو ثان: فهي كلها أزلية، ولا يخرج بعضها من بعض.[(١٨٧)]

ومن هذه العناصر " يخرج ما كان وما يكون وما سيكون ...الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور، والأسماك التي تعيش في الماء، بل الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم)) [(١٨٨)]، أي أن الموجودات الطبيعية - بل وحتى الآلهة - تتكون من هذه العناصر بواسطة العمليتين الآليتين: الاتصال، التي يعزوها إلى الحب، والانفصال التي يعزوها إلى الكراهية، إذن الحب هو الذي يجمع، بينما الكراهية هي التي تفرق ((فهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التبادل المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل وجهة بسبب قوة الغلبة المنفرة)) [(١٨٩)]، وبهذا فقد ميز "انبادوقليس" المادة من القوة [(١٩٠)]، وهو الأمر الذي غفل عنه " الآيونيون " من قبل، وعدهما "أرسطو" فيما بعد علتين ماديتين [(١٩١)]. وإذا ما نظرنا إلى قول: انبادوقليس " ((فلا خلاء في الكل، إذ أين ذلك الشيء الذي يمكن أن يضاف إليه؟))[(١٩٢)]، استنتجنا أن الكل عنده تام بحيث لا يمكن أن يضاف إليه شيء، والتام مرتبط - عند الروح اليونانية - بالمتناهي، بينما اللا متناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصف بالنقص[(١٩٣)]، إذن أنبادوقليس يقول بتناهي الوجود.

ب ـ انكساغوراس " Anaxagoras " (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق.م)

لقد أراد الفلاسفة الأوائل تبسيط مسألة الصيرورة واضعين جوهراً وحيداً يحمل في داخله طاقات كل صيرورة [(١٩٤)]، أو - بعبارة أخرى - استخراج

الكثرة في الوجود من مادة مفردة واحدة بمثابة "الجوهر" الأصل لكل التشكلات والأنواع التي نراها في الوجود.

وقد رأى "انكساغوراس" أن ذلك باطل مثلما هو باطل تحديد العناصر الأصلية للوجود بعدد معين مهما كان، لأنه يتضمن دوماً حدوث شيء لم يكن في المادة أو المواد الأصل، ويرى أنه لو كان الأمر كما قال "انبادوقليس" بعناصر أربعة هي النار والماء والهواء والأرض "فكيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً - أو اللحم مما ليس لحماً" [(١٩٥)]، منتهياً إلى تخطئتهم في قولهم، "أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال وامتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود أنها امتزاج وعن التي تختفي عن الوجود أنها انفصال" [(١٩٦)]، وهذا ما دعاه لطرح مفهوم "الخليط الأزلي".

لقد وجد "انكساغوراس" مفهوم "الاختلاط" عند "بارمنيدس" أكثر توافقاً مع ميوله الطبية، وأكثر أنصافاً للإدراك الحسي، ولكنه وقد آمن بتعددية الوجود فما ضرورة تحديدها بأربعة، وإذا كان قد آمن - أيضاً - بالاختلاط فما الداعي لقصره على الاختلاط الكمي من دون الكيفي، هنا نلاحظ هيمنة الرؤية البارمندية لكن بمنحى جديد. وكان العدد المحدود - سواء كان واحداً، أم إثنان، أم ثلاثة أم أربعة - للجذور في أصل الوجود كجواهر أساسية يجعل الكثرة اللا محدودة مجيء وجود من اللا وجود، كما أن افتراض ظهور الكيفيات المختلفة من نسب كمية مختلفة يقود إلى ذات الوهم الباطل، وبذلك يقود "انكساغوراس" "الاختلاط المحدود" إلى نهايته ليعلن اختلاطاً أزلياً لا متناهياً في الكم والكيف يجعل "في كل شيء جزءً من كل شيء" [(١٩٧)]، وإلا فكيف نفسر رد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد أو عناصر معينة، بينما هذه الأشياء متباينة بالذات ويستحيل تغيرها في الكيف، إذا لم نفترض أن رغيف

الخبز الذي يغذينا يحتوي على جسيمات لا حصر لها، وأي شيء يحتوي على جزء من أي شيء آخر.(١٩٨)

وقد أطلق " انكساغوارس " على هذا المزيج " بانسبرميا "، وهو عنده لا نهائي أشبه بالهواء عند " انكسمانس " ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه (١٩٩)، متكون من عدد لا نهائي من " البذور " يحركها عقل رشيد حكيم بصير (٢٠٠)، وهذا يعني أن "انكساغوراس" لم يفسر الموجودات في الطبيعة تفسيراً غائياً وإنما تفسيراً آلياً صرفاً حين جعل لفظة العقل " بدل " الروح " ليدل به على الحركة الدائمة (٢٠١)، كون " العقل لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء (٢٠٢)، بهذا التمازج الدائم للعدد اللا نهائي من الأجسام اللا متناهية الصغر "البذور" يؤكد " انكساغوارس" إخلاصه للمبدأ العام الذي كان سائداً آنذاك " لا شيء يأتي من لا شيء ". (٢٠٣)

إلى تلك " البذور " التي عنها تظهر الموجودات أو تختفي بالامتزاج والانفصال، يرجع أصل الوجود(٢٠٤)، اذ كانت في البدء جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر، ثم انفصلت الأشياء نتيجة الحركة الدائرية التي لا تشبه سرعتها سرعة أي شيء موجود الآن، والأرض قرص مسطح معلقة في الهواء مثل البالون.(٢٠٥)

المبحث الثالث

المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية بعد سقراط

المقصد الأول: أفلاطون

المقصد الثاني: أرسطو

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة.

تمهيد

إذا كنا لم نفرد لـ " سقراط " (٤٧٠ ق. م - ٣٩٩ق. م) " مكاناً خاصاً به، فذلك لأننا إزاء الظاهرة السقراطية نجد أنفسنا أمام لافتة كتب عليها (أعرف نفسك)، وسرعان ما سنكتشف إن هذه اللافتة جُيِّرتْ لغايات أخلاقية سلوكية تستهدف تحقيق الفضيلة والسعادة، فالإنسان الذي يعرف نفسه، يعرف من ثم، ما هو خير له، وما هو شر له. والإنسان الذي لا يعرف نفسه، يجهل الاثنين معاً[٢٠٦]. أذن يمكن القول إن فلسفة سقراط اتجهت نحو غاية أخلاقية واحدة، وهي الطهارة الروحية والعناية بالنفس وفضيلتها، وطرح كل القيم المادية والدنيوية التي أزداد الاحساس بها في عصره[٢٠٧]. وإذا ما صادفنا، ونحن نقرأ محاورات أفلاطون موقف، هنا أو هناك، يوافق فيه سقراط على فكرة استمرار النفس بعد الموت.. وأن تذهب النفس إلى مكان تلاقي فيه نفوس الأسلاف، فأنه مستحيل تقريباً أن نفصل بالضبط أين يفارق أفلاطون سقراط[٢٠٨].

المقصد الأول: "افلاطون " "Plato " (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)

إذا كانت الفلسفة اليونانية - بحسب رأي المؤرخ الألماني زيلر " Zeller" - تؤلف جزءً مهماً من الحياة الفكرية الأوربية بحيث لا يمكن فهمها بدونها، وقد كان لها أهمية جوهرية في نمو الحضارة الغربية وتطورها[٢٠٩] من جهة،

ودراسة الفلسفة اليونانية تمكننا من تتبع الأفكار الحديثة إلى إصولها الأولى فتسهل علينا فهمها في إطارها التاريخي التطوري ككل متصل [٢١٠] من جهة أخرى، فإن لأفلاطون تأثير في الفلسفة أعظم من تأثير أي فيلسوف آخر، فقد كان وريثاً لسقراط والفلاسفة السابقين له، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو، وهذا ما دعا عالم المنطق الفرنسي أ.جوبلو E. Goblot "" إلى القول: إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقيا، بل هو الميتافيزيقيا الواحدة الوحيدة[٢١١].

ولئن كتب أفلاطون على باب أكاديميته " لا يدخلها إلا رياضي، فبإمكاننا القول: إن فلسفته لا يسبر غورها إلا من أحاط بنظرية المثل.

اولاً: نظرية المثل

كلمة مثال في اليونانية " eidos " تعني الصورة أو النموذج [٢١٢]، إلا أن فكرة المثال تقلبت في محاورات أفلاطون متخذة أسماء عديدة، فمرة هي الهيئة الواحدة أو الخاصية الجوهرية، وأخرى هي النموذج أو الجوهر، إلى أن استقرت أخيراً على معنى " الشيء بذاته " الذي صرح به لأول مرة في محاورة " فيدون " عندما تحدث عن خلود النفس، وأنها موجودة قبل حلولها الجسم، ووجودها يرتبط بالوجود الأسمى، الأكمل، الذي يسميه " الوجود بالذات " أو المثال [٢١٣]. أما في محاورة "الجمهورية"، فأن أفلاطون يشير صراحة إلى " الشيء بذاته " فيضرب مثله الشهير (الكهف) كنموذج لذلك [٢١٤]. بينما في محاورة " المأدبة " يبين الكيفية التي نصل بها إلى المثال حيث الجمال المطلق والخير الحقيقي " الذي لا يتصل بظل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها "[٢١٥]. مع إعطاء وصف لطبيعة عالم المثل في محاورة "فايدروس" حيث "الجوهر الموجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل

وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون موضوعاً لكل معرفة حقيقية إنما يوجد في هذا المكان "[٢١٦]، ثم يبين الكيفية التي صنع فيها الله العالم في محاورة "طيماوس" حيث "هندس الله العالم، وجعله فريداً شاملاً متكاملاً من جميع أجزاء العناصر طراً. لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس... وقد جعله أكمل جميع الأشياء، وأشبه شيء بذاته هو الشكل الكروي، لأن الشبيه أفضل بعشرة آلاف مرة من المغاير "[٢١٧].

وقد أصبح هذا المثال عند أفلاطون مبدأ أساسياً لفحص صدق وكذب جميع الأشياء، فيقبل منها ما يتفق معه، ويرفض منها ما يتنافى معه، إذ يقول " وهكذا فبعد أن اتخذت أساساً في كل حالة الصورة التي اعتقد أنها الأكثر قوة، فأن كل ما استطيع أن أجده متوافقاً معها، أضعه كأنه كائن حقيقي عندما يتعلق الأمر بالعلم، وعندما يتعلق الأمر بأي شيء، وبالعكس كل ما ينقصه هذا التوافق، فأني اعتبره غير صحيح "[٢١٨]. يرى " أفلاطون " أن هذا العالم المحسوس مرتبط بمعرفتنا للظلال وهي معرفة وهمية نظنها الحقيقة، لكن الحقيقة تتحكم بها الشمس التي تتحكم في ظهور الظلال، فالعالم العقلي، عالم الخير، هو علة هذا الوجود وهو الوجود الحقيقي، لأن العالم المعقول هو الذي يحدد وجود العالم المحسوس، ومعرفة المثل هي المعرفة اليقينية الواضحة، فأن " الشمس هي ما كانت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لما فيه بالنسبة إلى الأبصار والأشياء المنظورة منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات "[٢١٩].

إذن هناك عالمان: عالم المثل الثابتة الدائمة التي لا تتغير ولا تفنى، وهي مصدر المعرفة الحقيقية، وعالم الحس الذي يخضع لتغير متصل لا ينقطع البتة، فلا يثبت الشيء على حاله لحظتين متتابعتين، فهو في نهاية الامر لا يصلح أن يكون مصدراً للعلم، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئاً عن جسم يتغير من لحظة

إلى أخرى، إذ لابد أن يثبت هذا الشيء أمام العقل حتى يمكن العلم به [٢٢٠]. على أن هذا الشيء غير مقصود به الموجودات الطبيعية فحسب، بل الكيفيات والعلاقات والأفعال، فهناك مثل لجميع الأشياء وليست للأشياء فحسب بل للكميات أيضاً وللحقائق ولكل نشاط أو فعالية، وليس فقط للأشياء الطبيعية بل لكل نتاج الفن، وليس للأشياء الذوقية بل للأشياء الرديئة وللأشياء العديمة القيمة Worthless things [٢٢١].

إذن المثل كليات تختلف عن الأشياء الجزئية المنضوية تحتها [٢٢٢]، وهي مبدأ الوجود والمعرفة، وجواهر الأشياء، قائمة بذاتها، موجودة في عالم خاص مستقل عن عالمنا، بمعزل عن الزمان والتغير، فلا يحدها زمان ولا مكان، وهي الحقائق التي لا حقائق بعدها، وكأن " أفلاطون" أرادها أن تكون أنموذجاً من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير [٢٢٣].

ثانياً: الله والعالم

ميز أفلاطون صنفين من الوجود: الأول، مثال عقلي دائم الوجود على حال واحدة ثابتة. والثاني، اقتداء واقتفاء ذي حدوث ومنظور ثم أضاف لهما وجوداً ثالثاً بمثابة القابل أو الوعاء لكل حدوث وصيرورة ويمكن عده حاضنة أو مرضع [٢٢٤]. ثم فقَّه أفلاطون هذه الأجناس الثلاثة بـ(الجنس المحدث / الابن) و(الجنس الحادثة فيه الأشياء / القابل / الأم) و(الجنس الذي يستمد المحدث شبهه منه / المثال / الأب) [٢٢٥]. وباختصار أكثر يوجد "موجود ومجال صيرورة" [٢٢٦]. الموجود هو الصور العقلية المفارقة أو "المثل" الثابتة الموجودة أتم وجود، وأما المجال فهو القابل أو الطبيعة القابلة جميع الأجسام التي لا تفتأ تتقبل الأشياء كلها على الدوام، وكأنها مادة لزجة رخوة، تحركها الأشياء الوالجة فيها، وتكيفها بأشكالها وهيئاتها، والصيرورة هي الحدوث والانفعالات

التي لا تنقطع " وهذه الثلاث أحوال كانت موجودة قبل حدوث السماء أو العالم "[٢٢٧]. إذن كانت المادة (الهيولى المطلقة) قبل حدوث الأشياء في حالة حركة غير منتظمة، وبحكم الظروف الطبيعية اجتمعت الأجزاء الصغيرة غير المرئية من هذه المادة وفقاً لأنواعها وكونت في مناطق منفصلة عن بعضها العناصر الأربعة The Four Element وهي المادة الأرض والهواء والنار[٢٢٨]. وذلك بفعل إلهي، فلكي تكون هناك صلة بين عالم المثل والمادة ولوضع النظام في العالم، لابد من أن تشكل المادة بالعقل، وبهذا لجأ أفلاطون إلى فكرة الخالق أو الصانع الأسطورية، وهذا لا يتضمن أي نوع من الخلق من العدم Creation Exnihilo وهو ما كان يرفضه العقل اليوناني، وإنما يتضمن فقط تنظيم المادة الأولى وجعلها نوعاً من العالم المنظم[٢٢٩] إذ كان أفلاطون يرى " أن كل محدث يحدث بالضرورة عن سبب من الأسباب إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دونما سبب "[٢٣٠] وقد عد ذلك السبب هو الله الذي هو (مهندس العالم) الذي صنع العالم بالنظر إلى المثال الأزلي، ولما كان الله هو الخير الأسمى فلابد من " أنه يريد أن تكون جميع الأشياء جيدة ... ولزم عن ذلك أنه نقل العالم من الفوضى إلى نظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى، ولا يحل لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء "[٢٣١]. لقد استعمل أفلاطون كل من نظام العالم وحركته براهين على وجود الصانع، ففيما يخص نظام العالم، فقد " صنعه جسماً أملساً مسطحاً ومتساوياً من كل صوب في بعده عن مركز قطره، وكلاً واحداً متكاملاً من أجسام متكاملة[٢٣٢] "، وأما ما يخص الحركة، فأنها عند "أفلاطون" سبعة أنواع: حركة من يمين إلى يسار، وبالعكس، ومن أمام إلى خلف، وبالعكس، ومن أعلى إلى أسفل، وبالعكس، وحركة دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله الذي أعطى العالم هذه الحركة

وحرمه الحركات الست الأخرى، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى[٢٣٣].

إذاً " الله روح عاقل منظم محرك جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء "[٢٣٤]. ومقابل ذلك " فإن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وإنه حدث وصار بعناية الله "[٢٣٥] فالعالم إذن كل متكامل لا يشبه الجزئيات لأنه لا شيء يشبهه، ثم " جعل الله النفس في وسط العالم ونشرها خلاله كله لأنها هي التي تعطي للعالم حركته وحيويته، وعلقه بها حتى من ظاهره، جعلها تدور حوله، سماء واحدة فريدة منعزلة، قادرة بمزيتها الخاصة أن تلبث مستقلة في ذاتها لا تحتاج إلى كائن آخر تعرف ذاتها وتحبها محبة كافية، وبفضل هذه المناقب، ولدها الله إلهاً سعيداً.[٢٣٦] ولهذا فالنفس عنده أسبق في الوجود من الجسم، لأنه لو وضع الله الجسم قبل الروح " لسمح أن يحكم الحديث العهد قديمه "[٢٣٧]، وذلك لا يمكن تصوره طبقاً لأفلاطون، لأن العالم عنده خاضع لروح والروح هي الآمرة أما قضية خلق العالم، فتأتي على لسان سقراط في محاورة " طيماوس " بشكل أسطوري[٢٣٨]، فالله هو الصانع الأعظم الذي يرغب في إنتاج عمل في غاية الامتياز، ولهذا خلق الكون تحقيقاً لهذه الرغبة كتعبير عن فضيلته بكونه الخير الأسمى، ولأنه يريد أن تكون جميع الأشياء على صورته ومثاله بقدر الإمكان، فصنع الكون مخلوقاً حياً، ذا جسم ونفس وسواه وفقاً لمثال الحيوان الكامل أو الخالد الذي يحوي في نفسه كل الصور الممكنة للحياة، ويلزم أن يكون له نفس أو عقل لأنه " لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً متكاملاً ذا عقل وفهم، وأنه يستحيل أن يوتي أحد العقل دون نفس، وبناءً على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل، ليكون الكل بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال "[٢٣٩]. وعندما تغرس الروح

بحكم الضرورة بجسدها، وينمو قسم من جسدها ويتقلص قسم يتحتم إذ ذاك، كما يرى أفلاطون " أن ينشأ معه أولاً الشعور الذي ينجم عن هؤلاء الحقيقة، وثانياً ينشأ حب تمازجه اللذة والحزن، يضاف إلى ذلك الخوف والغضب، وكل الأهواء الناجمة عنها، وكل الذي تناقضها، فمن تغلب على هذه الأهواء عاش في البر، ومن غلب لها عاش في الأثم، ومن يحيا حسناً زمانه الملائم، يعود فينطلق إلى سكنى نجمة المأنوس فيحظى بحياة سعيدة في ألفة الكواكب، وإن زل عن هذه الميادين، تحوّل في ولادته الثانية إلى طبيعة امرأة (هنا تقليل من أهمية المرأة قياساً إلى الرجل)[٢٤٠]، وإن لم يرعو عن شره، فعلى النحو الذي يحط به من كرامته، ويسيء التصرف على شبه ذلك النحو تكون الولادة الاتية فيتحول دوماً من طبيعة وحش إلى طبيعة وحش آخر تماثل شره، وهكذا دواليك[٢٤١]. وهذا هو مفهوم التناسخ الذي قال به أفلاطون نتيجة تأثره بالفيثاغورية، لاسيما وأنه أورد هذه الأقوال على لسان طيماوس الفيثاغوري[٢٤٢]. وبعد أن رتب الله هذه الأمور كلها " فكر ابناؤه بأمر أبيهم وأطاعوه فأخذوا المبدأ الخالد في الكائن المائت، واقتدوا بمبدعهم واستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء، على أن تعاد فيما بعد، لحموا العناصر المستمدة وربطوها بعضها ببعض، لا بالربط غير المنفصمة التي ربطوهم بها، ولكنهم صهروها بواسطة مفصلات دقيقة جداً لا ترى لدقتها، واصطنعوا من تلك العناصر جميعها كل جسم بمفرده[٢٤٣]". وهكذا فالصانع خير ومثال الخير مصدر العقل، والله صانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة على نحو يصعب وصفه، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب[٢٤٤].

ثالثاً ـ الزمان والمكان

١ـ الزمان

لقد مر بنا – من قبل – أن أفلاطون يذهب إلى أن العالم قد حدث وصار بعناية الله الذي خلقه من مادة قديمة مضطربة مشوشة، فنظمها ليصنع العالم منها. وهو ينظر إلى المثال الأزلي، والحس معيار حدوث ذلك العالم الذي "حدث لأنه منظور ملموس وذو جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثة مولدة[٢٤٥]، إذن الزمان قد حدث مع حدوث العالم وذلك " أن طبيعة الحي (المثال) كانت أزلية، ولم يكن من سبيل أن يربط الله هذه الأزلية في المستحدث، وأن يدمجها به دمجاً تاماً، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل[٢٤٦]، وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سميناه زماناً. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك.. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معاً ولينحلا معاً، إن جرى انحلالهما يوماً ما. وحدث على مثال طبيعة الأزل كي يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها، والفلك هو أيضاً كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمان [٢٤٧] ". وهذا يعني أن " أفلاطون " لا يرفض فكرة التناهي المستقبل، إذ يمكن أن يتناهى الفلك والزمان في المستقبل أن جرى لهما إنحلال.

أما اللا تناهي، فيربطه "أفلاطون" بالكائن الدائم، المستمر الوجود، غير الفاني، الذي لا يتحول ولا يتبدل، وليس بخاضع للزمان، إذ " لا يصح أن ننسب أقسام الزمان، التي هي النهار والليل والشهور والسنين، والـ(كان) والـ(سيكون)

للجوهر الأزلي، أي أن نقول عنه وندعي أنه كان وكائن وسيكون، إذ لا يليق بهذا الجوهر سوى القول (إنه كائن) أما الـ(كان) والـ(سيكون) فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجاري في الزمن، لأنهما حركتان وتحولان، والجوهر الأزلي قائم دوماً على حال واحدة دون تحوُّل، ولا يلحقه قطعاً شيء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية [٢٤٨] " وإذا ما كانت الأزلية مرادفة للا تناهي من حيث الزمان، فأنها تعني "الثبات والحضور الدائم واللا زمنية " [٢٤٩].

٢ـ المكان

قد عرض " أفلاطون " في محاورة "طيماوس" كل الأحداث المتعلقة بنشأة العالم، من دون أن يتكلم مرة واحدة وبعبارات واضحة لا عما نسميه المادة ولا عما ندعوه المكان، مكتفياً بمفهوم (المحل) الذي ظل وجوده غير مفهوم منطقياً[٢٥٠]، حتى أننا لا نستطيع رؤية - ما أسماه أفلاطون بالمكان أو المادة - إلا اعتماداً على نوع من الاستدلال غير المشروع أو (المنحرف)[٢٥١].

فإذا لم يكن هناك سوى مثل وصيرورة، فهل نفكر بالمحل (المجال) كمكان فارغ فيه تظهر الأشياء المنظورة؟ أم كمادة أو جوهر دائم الذي تكون منه تلك الأشياء؟. هنا لا نجد منقذاً سوى تأويل أرسطو: أن المادة الأفلاطونية هي واحدة بالذات والمحل، وذلك؛ لاستحالة فصل المحل عن الأشياء التي تحتله وفصل المادة عن المكان الذي تشغله، إلا بتجريد لا يفهم، وهذا هو التأويل الذي أخذ به كل من "ديكارت" "واستلر" "ولويس رونان" [٢٥٢].

فإذا كان ذلك المجال يتميَّز بأنه " مادة رخوة لزجة لكل طبيعة، تحركها الأشياء الوالجة فيها، وتكيفها بأشكالها وهيئاتها، وهي بسبب تلك الأشياء تبرز تارة بشكل وطوراً بآخر " [٢٥٣]، فأن هذا يعني أن المكان يتقبل جميع الأشكال والهيئات التي تشكل على صورة مثلها، وفي الوقت نفسه فإن المكان غير

مستقل عن الأشياء، لأن " القابل مزمع أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً، يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء "[٢٥٤].

إذن المكان عند أفلاطون شيء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسة العابرة[٢٥٥]. فهو حادث وليس بقديم[٢٥٦]، لأن العالم أصلاً حادث، بمعنى أن الصانع رتبه، ونظمه، والمادة هي مقر المكان والعدم[٢٥٧].

رابعاً: النفس

١ـ ماهية النفس

يتناول " أفلاطون " موضوع النفس بشكل رئيس في محاورة "فيدون" ويتطرق لذلك الموضوع في محاورات أخرى[٢٥٨]، هادفاً من ذلك توضيح ماهية النفس وتمييزها عن الجسد، وعدها عنصراً متميزاً ذا مواصفات خاصة بعيدة كل البعد عن مواصفات الجسد. فكما " أن هناك نوعين من الحقائق، أحدهما منظورة وثانيهما غير منظورة، الحقائق غير المنظورة تحتفظ دائماً بذاتيتها، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيتها[٢٥٩] "، فإن فينا شيئين: أحدهما الجسد والآخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، بينما النفس تشبه الشيء غير المنظور، ثم يرتفع أفلاطون بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وأنها تستعمل الجسم كأداة لبحث أي مسألة بواسطة البصر أو السمع أو أي حاسة أخرى، فالجسم هو الآلة حينما يكون البحث بواسطة الحواس، " والنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى هو هو دائماً، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك... أما الجسد فهو مشابه للنوع الثاني[٢٦٠] "، وما ذلك إلا لأن " النفس تشبه ما هو إلهي، وخالد، ومعقول، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وهو هو دائماً بذاته، وأن الجسد يشبه ما هو إنساني، وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة وما هو عرضة للانحلال، وما لا

يبقى هو ذاته (٢٦١) ". أفليس " الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، وأما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أي حالة أخرى قريبة من ذلك (٢٦٢) ".

إذن النفس جوهر بسيط، وليست نتيجة لفعالية الجسد أو التكوين الفيزياوي، وكذلك ليست كالنغم بالنسبة للقيثارة، لأنها تكون عندئذ نتيجة للبدن، تموت بموته وتبقى ببقائه، وبما أنها تتحكم فيه وتقاوم مطاليبه، فهي سبب فعاليته، وسبب تناسق وظائف الكائن، ووجودها مستقل (بدليل التذكر) عنه، وهي تحرك الجسم الذي لا حركة له من ذاته، وتدبره، وتعانده (٢٦٣).

يضع أفلاطون للنفس ثلاث قوى هي:

القوة العاقلة The Reasonable.

القوة الغضبية The Courageous.

القوة الشهوية The Desires.

القوة العاقلة هي التي نعقل بها، والقوة الغضبية هي التي نغتاظ بها، بينما القوة الشهوية هي التي نعطش ونجوع بها، وهي حليفة اللذة، و" العدالة هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين؛ الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المدبرة، والمسيطرة عليهما (٢٦٤) ".

وهذا التقسيم لا يعنيَ بأي حال من الأحوال أن أفلاطون لا يؤمن بوحدة النفس، لأنه يجزم، بشكل لا يقبل النقاش بأن أقسام النفس هذه يجب أن تؤلف جوهراً واحداً، وإلا فأن أي خلل في تأدية أي من مهام هذه الأقسام يعني انسحاب ذلك الخلل على باقي الأجزاء الأخرى وخروج النفس عن الهدف المرسوم لها، ويعالج هذه القضية في بحثه لمصير النفوس بعد الموت كما سيتوضح لاحقاً... ومما يدعم وحدة النفس عنده أنه لو كان يعني بتقسيمه للنفس إلى أجزاء، القول بنفوس ثلاث وليس بأجزاء للنفس، فلماذا يوازي بين

هذه الأجزاء وشرائح المجتمع الثلاث، والمجتمع عنده بنية واحدة؟. ثم كيف تؤثر النفس العاقلة في الموازنة إذا كانت المسألة نفوس منفصلة وليست نفساً واحدة تتصارع فيها قوى واتجاهات مختلفة؟.

٢ ـ أدلة خلود النفس

يؤمن " أفلاطون " إيماناً قطعياً بأن نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد في عالم (الوجود بالذات)، أي عالم المثل، وهو يؤمن أيضاً بخلودها بعد الموت، لأنها - كما مر بنا من قبل - أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها حجج في غاية الضعف [٢٦٥]، يمكن إيجازها بالنقاط الاتية:

١- إيمان أفلاطون بالسنة اليونانية القديمة التي ترى بأن مقر الأرواح بعد الموت في (هاديس)، ثم تعود إلى هذا العالم من جديد، وتولد مرة أخرى من أولئك الذين ماتوا، وفقاً للمبدأ الكلي لكل كون " أن من الأضداد تتوالد ما هي أضداد لها " [٢٦٦] ومن ثم فإن الأحياء ينشأون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء [٢٦٧].

٢- أن النفس لما كانت موجودة في عالم غير عالمها الجسمي الحالي، فأنها اطلعت في ذلك العالم على جميع المعارف، ومن ثم " إذا نسأل رجلاً فإذا كان السؤال مرتباً ترتيباً منطقياً، فإنه يذكر من تلقاء نفسه، كل شيء كما هو في الحقيقة [٢٦٨]".

٣- التمييز بين الحي والجامد، فحياة الحي ليست من جسميته وإلا كان كل الجسم حياً، والحال كذلك فمصدر حياة الحي شيء غير الجسم، جوهر حياة، أو هو مشارك للحياة، بالذات (مثال الحياة) وكل ما هو جوهره حياً أو قابل للحياة فلا يقبل الموت لأن الموت ضد الحياة. [٢٦٩]

٤- النفس تدرك الماهيات غير المادية والكليات، وهذه بسيطة وغير مادية، فالنفس بسيطة وغير مادية.[٢٧٠].

٥- يثبت افلاطون " أن النفس تتحرك حركة من ذاتها، وكل ما يحرك نفسه بنفسه، فهو مبدأ الحركة، من المستحيل أن يفنى أو يوجد، ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة [٢٧١].

٣- مصير النفس

يؤمن افلاطون بأن الجسد بعد الموت مصيره الانحلال والتبدد ويشبهه بالدخان، وأن النفس لا تفنى، وعند مفارقتها الجسد تذهب إلى ديار "هاديس"، عالمها الأصلي، حيث الصفاء والحقيقة، العالم غير المنظور النبيل الطاهر، فتسكن بجوار إله خير وحكيم، ولكن ليس مصير النفوس جميعاً هو هذا، بل هناك درجات تكافئ ما فعلته عندما كانت في سجنها الجسد. فنفس الفيلسوف مثلاً لم يصبها الدنس في الحياة، لذا فإنها ستذهب نحو ما هو إلهي وخالد، أي نحو ما يحقق لها السعادة، أما النفس المدنسة وغير الطاهرة، فتبقى – حين تفارق الجسد – قريبة منه، "مثقلة بالجسد ومنجذبة إليه وممسوكة بجانب المكان المنظور، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور والذي يدعى ديار هاديس، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس [٢٧٢]. هذا هو عقاب النفوس الشريرة، ولكون افلاطون يؤمن بعقيدة التناسخ، فهو يرى أن هذه النفوس المدنسة بعد عودتها إلى الحياة مرة ثانية يكون مصيرها ليس أحسن من السابق بل أسوأ بكثير، إذ إن " الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشابهها من حيوانات[٢٧٣]"، ثم إن (اولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فأنهم يعودون في صور

ذئاب وصقور [٢٧٤]". أما عن النوع الإلهي " فليس هناك واحد إذا لم يكن قد تفلسف وإذا كان قد رحل من دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة وحده [٢٧٥]". أي أن الفيلسوف الحق وحده هو الذي يصعد إلى السماء عند موته، إذ لا يسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم أن يدخل في صحبة الآلهة، وهذا هو سبب امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار [٢٧٦]. أما النفوس الأخرى، فأنها تسعى جاهدة للوصول إلى مكان الآلهة لترى الحقائق، لكنها لا تصل إليه جميعاً، فنتيجة لتزاحمها من جهة ونصيب كل منها من مشاهدة المثل، يقسمها افلاطون إلى أقسام.[٢٧٧]

المقصد الثاني: ارسطو " Aristotle " (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م)

يمكن القول إن مع ارسطو، قد تحقق القدر الأكبر من المنهجية في النظر الفلسفي وبشكل عام شامل لجميع فروع الفلسفة: المنطق، والمعرفة، الطبيعة، الميتافيزيقيا [٢٧٨]، الأخلاق، السياسة ... الخ، وبما أن موضوع المتناهي واللا متناهي يشكل حلقة من سلسلة كبيرة ومتنوعة من قضايا الفلسفة، فقد حصلت هذه الحلقة على نصيبها من ذلك الوضوح والتبلور، الذي ما كان ليرى النور لولا جهود الفلاسفة قبل ارسطو. بدليل أن ارسطو يبدأ بحثه للتناهي واللا تناهي بنقد أسلافه من الفلاسفة أولاً، ومنه ثم الإدلاء بدلوه وتفصيل الخطوط العريضة لهذين المصطلحين ثانياً.

على أن البحث سيبدأ – كما بدأ مع افلاطون بنظرية المثل – بالإضافات الأرسطية، أو ما يمكن أن نطلق عليه (جديد ارسطو) الذي لا يمكن فهم طروحاته في العالم والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس بدون استيعابه، فهذا

(الجديد) بمثابة المدخل إلى فلسفة ارسطو، وهو يشمل أربع فقرات: الكلي والجزئي، المادة والصورة، المحرك الذي لا يتحرك، القوة والفعل، وسنجمعها تحت عنوان (مدخل إلى فلسفة ارسطو).

اولاً- مدخل إلى فلسفة ارسطو

يقيم ارسطو - ابتداءً - تفرقة لغوية بين الكلي والجزئي، فالكلي هو شيء مثل هذا أو هكذا أي الأشياء لها مثيل أو متطابقة بحيث تؤلف من العديد الواحد، أما الجزئي فهو هذا الشيء، أي المشار إليه أو الشيء الفردي الذي " يدل على شيء مثل هذا وليس هذا الشيء المحدود بل يصنع ويكون من هذا وإذا كون هذا يكون مثل هذا [٢٧٩] " ثم يصعد درجة ليقيم تفرقة بين الكلي والكل من جهة، والجزئي من جهة أخرى،

فالكلي هو الواحد الحامل للكثير، " وهو يحمل على الأشياء الجزئية فيصير مشابهاً لها من حيث كون الجزئي واحداً فيكون الكلي واحد أو الأشياء الجزئية واحدة " [٢٨٠]، بينما الكل هو محيط بالأجزاء وقد يكون واحد من الأشياء المشار إليها، وارسطو يستعمل الكل في مناحي معدودة أهمها كسور القضايا التي يتكون منها القياس في المنطق، فالمقدمة " هي أما كلية وأما جزئية وأما مهملة. أعني بما لكلي ما قيل على كل الشيء أو لم يقل على واحد منه والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل الشيء" [٢٨١].

أما الجزء فهو كم وكيف، فالجزء الكمي هو الذي ينقص من الكمية بما هي كمية. أما الجزء الثاني الكيفي فهو ما ينقسم إليه الشيء من جهة الكيفية والصورة، وبهذه الجهة نقول: إن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. والحد مؤلف من جنس وفصل [٢٨٢]. وأما الجزئي فهو عند ارسطو ما يقابل الكلي، وهو

الواحد بالعدد الذي يختلف عن الواحد بالصورة أي النوع، والكثير من الجزئي يؤلف الجزئيات التي هي أساس كل كلي لأن الكلي هو الحامل للكثير وهو غير هذه الأشياء الجزئية الصورة والشكل.(٢٨٣)

الكليات، إذن، لدى ارسطو ثابتة غير متغيرة ولا فاسدة وحاصرة للجزئيات لأنه على وفق هذه الصفات فقط للكلي يستقيم قيام العلم "(٢٨٤)، والكلي ثابت لا يتغير لكونه أولاً تجريد للصور، والصور لا تكون ولا تفسد وهي شيء موجود بالفعل. ثانياً للطبيعة العقلية للكلي، فوفق هذه الطبيعة تميل الأشياء العاملة، المفاهيم والتصورات إلى أن تكون ثابتة لا تتغير فالجوهر الذي يقال على مجموع المادة والصورة هو الذي له الكون والفساد، أما الجوهر الذي يدل عليه الحد فليس له كون ولا فساد "(٢٨٥). والجوهر الذي يدل عليه الحد هو الكلي وهو يحمل على الأشياء الجزئية " فالأشياء كلها منها ما لا يقال على شيء البتة قولاً حقيقياً كلياً مثل قليون وقلياس وكل شيء جزئي محسوس، وأشياء أُخر تحمل على هذه وذلك أن كل واحد من هذين هو إنسان وهو حيوان أيضاً "(٢٨٦). وطالما الكلي ثابت لا يتغير فهو لا يمكن إدراكه بالإحساس لأنه ليس كائناً في الآن وغير موجود في غير الآن فهذا على الجزئي المشار إليه، ويترتب على ذلك " أن البراهين التي تعد من الأشياء الكلية لا يمكن أن تتم بالإحساس، ولهذا فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس "(٢٨٧).

نستخلص من ذلك أنه إذا كان افلاطون يعطي الوجود الحقيقي للمثال المغاير للحس، فارسطو يعطيه للموضوع الحسي، لأن غرض المعرفة والعلم عند ارسطو هو تكوين عالم قابل لأن يعقله الإنسان وذلك باكتشاف الكليات في الموضوعات الجزئية وهذه الجزئيات هي الموجودات أو الجواهر الأولية، لكن مع هذا ليس وجود مستقل عن الكلي الذي هو صورتها، والذي يميزها

من عداها من أصناف أخرى، أما الكليات هذه فهي أفكار يؤلفها الذهن الحدسي على أساس إحساسات مكررة ترتفع إلى مستوى الذاكرة ثم إلى التجربة، وبتأليف مثل هذه الأفكار نبدع عالماً يمكننا أن نفهمه وهو عالم المعرفة، وهذا يمكننا أن نتعقله ونستعمل فيه مناهج البرهان الصادق [٢٨٨].

أما العلة عند ارسطو فتقال على " الذي منه يكون شيء وهو فيه مثل النحاس للصنم والفضة للخاتم، وتقال على نوع آخر الصورة والمثال وتقال على ابتداء التغير والسكون الأول مثل الأب للولد، وتقال لنوع آخر كالتمام وهذا هو الذي يكون الشيء من أجله مثل الصحة علة الشيء [٢٨٩] ".

وهذا يعني أن العلل عند ارسطو أربع: العلة الصورية والعلة المادية والعلة الفاعلية والعلة الغائية، ويمكن ربط موضوع المادة والصورة بموضوع العلل، بطريقة يمكن فهمها في مثال النحات وتمثاله الذي أورده برتراند رسل [٢٩٠]: إذا كان التمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة والعلة المادية، وشكل التمثال هو الصورة أو العلة الصورية التي بفضلها تصبح المادة شيئاً معيناً محدداً وهذا التحديد للمادة هو المكون للشيء بعدِه الماهية التي في ذهن النحات التي صنع التمثال على هديها. أما العلة الفاعلية فهي ذلك الاتصال بين فأس النحات والمرمر الذي أنتج منه التمثال، وأما العلة الغائية فتمثل الغرض الذي من أجله صنع النحات تمثاله، أهو غرض فني أم تجاري أم غير ذلك؟. وسنرى لاحقاً أن "المحرك الأول" الأرسطي لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة بل بوصفه العلة الغائية له، بمعنى أن العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو أفضل سعيد وأجل مبتهج، وبهذا الشوق الدائم يتحرك نحو الله تحركاً متصلاً دائماً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. وهذا المفهوم يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم المطلق ثانياً [٢٩١].

إذن " أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية ... أي أن تكون العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية وذلك أنه لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من لا شيء إلى ما لانهاية.. ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء أو الهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية "[٢٩٢].

وذلك يعني أن لا يمكن أن توجد علل غير متناهية لا في الأسباب الفاعلة ولا في المحركة ولا في المادة ولا في الغاية ولا في التي على طريق الصورة، فأن "الأشياء المتوسطة وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده فأنا إذا سئلنا أي علّة الثلاثة قلنا الأول وذلك أن الأخير ليس هو علتها من قبل أنه ليس علّة ولا لواحد منها "[٢٩٣]. هذا من ناحية الأسباب الحركية، أما من ناحية الأسباب المادية " فإنه لا يمكن أن يكون ماله ابتداء من أعلاه يمر إلى أسفل بغير نهاية فيكون مثلاً من النار ماء ومن الماء أرض "[٢٩٤]. وأما الأسباب الغائية " فإن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء هو غاية وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده هو بسبب تال غيره لكن وجود سائر الأشياء بسببه "[٢٩٥].

ويعلق ابن رشد على ذلك بأن " من يصنع الأسباب التي على طريق الغاية غير متناهية فهو يرفع العقل العملي ضرورة.. وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال وإلا كان الفعل عبثاً "[٢٩٦]. فمن قال بغير ذلك أبطل العلم وذلك " أنه لا يمكن العلم من دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتمل القسمة ويكون العالم على هذا القياس غير موجود وذلك أن الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن"[٢٩٧]. وإجمالاً يمكن القول " إن أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الإحصاء لم يكن العلم"[٢٩٨]. إذن " يقال نهاية للذي هو آخر كل واحد من الأشياء ... الذي لا يوجد خارج منه ليوجد أولاً..

الـذي هـو أول وجميـع أجزائـه داخلـه ... الـذي إليـه الحركـة ولـيس منـه الحركة"[٢٩٩]. وهذا هو المتحرك الذي لا يتحرك " المبدأ وأول الهويات فلا يتحرك لا بذاته ولا بنوع العرض وأنه يحرك الحركة الأولى السرمدية الواحدة ... وحركة الكل سرمدية فأن الجرم المستدير سرمدي لا وقف له"[٣٠٠].

أما القوة والفعل عند ارسطو، فأن الفعل للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة إلى المغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز، المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل [٣٠١]. وهذا يعني أن ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل مرتبط بموضوع الصورة والمادة عند ارسطو، فالمادة الخالصة يتصورها استعداداً بالقوة تتقبل الصورة، فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه " تطوراً " بمعنى أن الشيء الذي يطرأ عليه التغير – مثل كتلة المرمر التي هي تمثال بالقوة – يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما كان قبل تغيره، والشيء إذا زادت صورته، يعد أكثر في وجوده "الفعلي"، وهذا مذهب متفائل يعترف بوجود غاية منشودة (الله)، فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شيء، وهو في تطوره لا يني مترقباً إلى درجة أعلى من درجته السالفة [٣٠٢]. إذن ثمة حركة صاعدة مستمرة تحدث بين الكينونة والماهية، وقد كان أحسن وصف للماهية وفق هذا المعنى – هو وصف ارسطو What is What it was (ما هو، هو شيء في الماضي) [٣٠٣].

ثانياً ـ نظرية التناهي واللاتناهي

ابتداءً يؤكد ارسطو أهمية موضوع التناهي واللاتناهي بقوله: " فقد يلزم من جعل نظره في أمر الطبيعة أن ينظر في ((النهاية)) هل هو موجود، أولاً؟ وأن كان موجوداً فما هو؟ [٣٠٤] ". ولما كان موضوع العلم الطبيعي المقادير والحركة والزمان " فقد وجب ضرورة أن يكون كل واحد من هذه أما متناهياً وإما غير

متناهٍ[٣٠٥]"، والدليل على أهمية هذا الموضوع " أن جميع من يظن بهم انهم شرعوا في هذا الفن من الفلاسفة شروعاً يعتد به فقد تكلموا في " لا نهاية " وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات[٣٠٦]". وهنا يعترض ارسطو على من سبقه، في مسألة جعلهم اللا متناهي مبدأ " فإذا كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد، وذلك أن المتكون قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فساد[٣٠٧] "، وذلك لأن المبدأ يعني النهاية، " وليس للا نهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له[٣٠٨] ".

يؤكد ارسطو على أن هناك أسباب لوجوده تقضي بضرورة افتراض اللا متناهي " فقد يلزم من بحث عن " لا نهاية " التصديق بأن شيئاً لا نهاية له من قبل خمسة أشياء خاصة[٣٠٩] ":

١- أول هذه الأشياء هو مرور الزمان بلا نهاية " أعني من قبل الزمان، فأن الزمان غير متناه "[٣١٠].

٢- ثاني تلك الأشياء هو قسمة المقادير بلا نهاية أي " من قبل القسمة التي تكون في المقادير[٣١١] ".

٣- إذا لم يكن اللا متناهي وبه تكون الأشياء وتفسد، انقطع الكون والفساد لانقطاع المكون، أي " يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار[٣١٢]"، اعتماداً على قول ارسطو " وأيضاً من قبل هذا الوجه وحده يتهيأ ألا يخلو في وقت من الأوقات الكون والفساد[٣١٣] ".

٤- إذا قلنا متناهيا فذلك معناه أنه ينتهي إلى شيء آخر، فإذا كان هذا الآخر متناهياً انتهى إلى آخر، وإذا كان لا متناهياً فقد ثبت، اذ " أن المتناهي هو ابداً ينتهي إلى شيء "[٣١٤].

٥- التوهم بأن وراء العالم خلاء بلا نهاية أو جسماً " ملاء " بلا نهاية، فأن كان وراء العالم خلاء بلا نهاية، فقد وجب أن تكون فيه عوالم وأجسام بلا

نهاية، لأن الخلاء جسم مكان عادم لمكان وما عدم مكاناً وهو يقبله فيجب أن يكون قابلاً له بالفعل، لأن ليس بين ما بالقوة وما بالفعل انفصال وتراخ " وكذلك المقادير التعاليمية وما خارج السماء، وأن كان هذا بلا نهاية، فقد يظن أن جسماً يكون نهاية له وعوالم بلا نهاية، فإنه ليس شيء يوجب أن يكون مكان العالم بهذا الموضع من الخلاء، أو أن يكون مكانه بموضع آخر منه، فإن كان الجرم بموضع واحد فجائز أن يكون بكل موضع، ومع ذلك لا فرق في الأمور الأزلية بين الممكن وبين الموجود [٣١٥] ".

وإذا انتقلنا إلى بحث كون اللامتناهي جوهراً أم عرضاً، وجدنا ارسطو يرد على الفيثاغوريين وافلاطون الذين جعلوا منه جوهراً ومبدأ قائماً بذاته، " مثل آل فيثاغورس جعلوه في المحسوسات وذلك أنهم يقولون أن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً ولا ينسب لشيء آخر، بل هو بذاته جوهر [٣١٦] ". أما " افلاطون فيقول أنه ليس خارج الجسم جسماً أصلاً، ولا الصورة من قبل أنها ليست عنده في مكان أصلاً، غير أنه يقول أن " لا نهاية " موجود في المحسوسات وفي تلك [٣١٧] "، " وتلك " هنا تعود على الصورة، لكي يثبت ارسطو لاحقاً أن اللا متناهي ليس جوهراً " وذلك لأن اللا متناهي يقال على الأشياء بكونه صفة تحمل عليها ولا يحمل عليه هو شيء من الأشياء وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهراً، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلاً لأن ينقسم، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لانهاية، فتوجد حينئذ ما لانهاية، وهذا خلف" [٣١٨].

والسؤال الآن: إذا كان اللا متناهي موجوداً على النحو السابق، عرضاً وليس جوهراً، فما طبيعته؟، يرى ارسطو " أن اللا متناهي لا يوجد بالفعل وإنما يوجد بالقوة، على أن لا يفهم الوجود بالقوة، هنا بمعنى إمكانية التحول إلى الفعل [٣١٩] "، أي القوة التي تبقى باستمرار كذلك إلى الفعل " كما هو الحال بالنسبة للحركة والتغير، فالحركة يقال أنها بالقوة، وبتحققها تنتهي، فالتشابه بين

اللا متناهي، والحركة حينما يطلق على كل منهما أنه بالقوة [٣٢٠].

وبذلك فليس للامتناهي وجود بالفعل " لأن لو وجد بالفعل يجب أن يكون قابلاً للقسمة إلى أجزاء متناهية، وهذا خلف [٣٢١] ".

إذن اللا متناهي من حيث التركيب مستحيل، أي أنه لا يمكن أن نركب من الأشياء المتناهية شيئاً لا متناهياً، لكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار، أي أن القسمة في الكميات الرياضية أن تكون غير نهائية " فاللا متناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي[٣٢٢] ".

وبهذا المفهوم تلعب فكرة اللا متناهي دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة للفكر الفلسفي والديني على حد سواء، فقد نظر ارسطو لها، كما نظرت الروح اليونانية بشكل عام، بوصفهما نقصا، " وأن الكمال يكون في المتناهي لأنه تام بينما اللا متناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصف بالنقص [٣٢٣] ".

وهناك مبدأ ارسطي آخر سيكون له تأثير كبير في الفلاسفة المسلمين فيما بعد، ألا وهو " ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لا بداية ولا نهاية له [٣٢٤] وعليه يرى أرسطو أن الزمان والحركة لا بداية ولا نهاية لهما، لعدم اجتماع أجزائهما معاً وبالفعل.

ثالثاً ـ الله والعالم

يجدر بنا أن ننوه ابتداءً إلى ترابط البحث عند ارسطو - بين الله والعالم من جهة، ومن جهة أخرى بين الله والعالم والزمان والحركة والمكان، إذ من الصعوبة بمكان فصل أي من هذه المباحث عن بعضها، بدليل " أن الله عند ارسطو علة تامة لا يتأخر وجود معلولها عنها بالزمان، إذ لو صح ذلك لحدث تغير فيه، وهذا محال، وعليه فالعالم أزلي [٣٢٥]. ونظرة أولية سريعة لهذا النص تثبت ما بدأنا به المبحث، ثم لننظر إلى دليل قدم الحركة عند ارسطو " فمن

الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك. فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات. فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمور كلها تكون فاسدة. إلا أنه لايمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً: فإنه لايمكن أن يوجد متقدم أو متأخر، إن لم يكن زمان. والحركة، أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان، فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة، أو انفعالاً لها، وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية، ومن جملة هذه الحركة، الدورية "[٣٢٦].

وقد شرح هنا الدليل كل من ثامسطيوس[٣٢٧] وابن سينا[٣٢٨]، وأوجزه الرازي وهو بصدد إبطال أدلة الذاهبين إلى قدم الزمان ومنهم ارسطو[٣٢٩]. وإذا نظرنا إلى صورة هذا الدليل في كتاب (الطبيعة) لارسطو، وجدناه " على أي وجه ليت شعري، يكون المتقدم والمتأخر إذا لم يكن زمان، وكيف يكون إذا لم تكن حركة؟ فإن كان الزمان عدد حركة أو حركة ما، فإن الزمان أن كان سرمداً فواجب ضرورة أن تكون حركة أزلية[٣٣٠]".

وهكذا يتبين أن الزمان عند ارسطو أزلي وكذلك الحركة، والعالم أبدي، وتؤيد ذلك الأدلة التي يعتمدها لإثبات الهيولى التي تتكون منها الأشياء باقية غير فاسدة[٣٣١]، وكذلك الأدلة التي يثبت بها الحركة على ذات المعنى[٣٣٢].

أما المكان عند ارسطو فهو " نهاية الجسم المحيط وهو نهاية الجسم المحتوى تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي المتحرك حركة انتقال[٣٣٣]"، وهو قسمان عام وخاص، فالعام " هو الذي فيه الأجسام كلها. و(الخاص) وهو أول ما فيه الشيء.. وهو الذي يحويك وحدك لا أكثر منك[٣٣٤]".

وهذا يعني إن هناك مكاناً عاماً يحوي الكون كله ومكاناً خاصاً بشيء معين يحكم طبيعته، ويدخل الشيء في مجموعة أماكن تتداخل بعضها إلى أن تصل

إلى المكان العام الذي يحوي الكون كله ولا يحويه شيء. وإذن فالمكان مرتبط بالشيء الذي يحويه، ولكنه ليس صورة له وإلا فإنه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء وتميزه عنها، فإنه لا يكون الصورة أو الهيولى أو الغاية أو البعد لتلك الأشياء، بل هو نهايتها الحاوية "[٣٣٥]. ومن ثم فالمكان عند ارسطو متناه، سواء كان مكاناً عاماً أم خاصاً، لكون الجسم الطبيعي عنده متناهياً "[٣٣٦].

رابعاً ـ النفس

يعرف ارسطو النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[٣٣٧]. وفق هذا التعريف، فإن النفس عند ارسطو غير الجسم، فالنفس جوهر أو صورة للجسم المادي، الذي هو موجود والنفس صورته وكماله وفعله، فالنفس والجسم إذن عند ارسطو ليسا شيئاً واحداً، فالجسم هيولى والنفس جوهر وصورة، النفس هي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط "فالنفس هي مثل البصر، والقوة التي هي الآلة، فأما الجرم فأنه شيء ذو قوة، وكما أن الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجرم هما الحيوان "[٣٣٨].

إذن النفس لا يمكن أن توجد مستقلة عن البدن، وأنها موثوقة إليه، وهما مرتبطان ارتباط المادة والصورة، وإذا كانت النفس فعل الجسم الأول (كمال أول)، فالأفعال الثانية هي التي تصدر عن ذلك المركب، أي الحاصلة باستعمال الوظائف، فإذا كان هذا الحال، فإنه يؤدي إلى القول أن ارسطو يقول بفناء النفس بعد الموت، وأنها ليست خالدة، حتى جاءت نظرية العقل في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرين الذين وجدوا فيها آثاراً واضحة للثنائية الافلاطونية[٣٣٩].

إذ يقول ارسطو " وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، أكرم من الهيولى، وبذلك صار روحانياً غير ميت [٣٤٠]".

ويذهب رسل إلى أننا لكي نفهم مذهب ارسطو في النفس، ينبغي أن نذكر أن النفس هي صورة الجسد، وأن الشكل المكاني ضرب من ضروب الصورة، أما العقل فيختلف عن النفس، إذ هو أقل ارتباطاً بالجسد [٣٤١].

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتاخرة

تمهيد

في أواخر القرن الرابع وأوائل الثالث قبل الميلاد ظهرت المدارس اليونانية المتأخرة، وأشهرها، بل أكثرها تأثيراً في ما بعد، الرواقية والأبيقورية والأفلوطينية، فالرواقية نسبة إلى مكان التعليم في الرواق، والأبيقورية نسبة إلى صاحب المدرسة أبيقور، الذي كان يعلم في الحديقة، والأفلوطينية نسبة إلى الفيلسوف الاسكندراني المصري أفلوطين.

وعلى الرغم من زوال تلك المدارس منذ القرن الأول للميلاد تقريباً، إلا أن روح الرواقية لا تزال سارية حتى اليوم بمبدئها العام (التحرر من الأهواء)، وقد أكد الأستاذ جلبرت مري على ذلك بقوله: لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريباً، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون (مؤسس الرواقية)، قد أعلنوا أنفسهم رواقيين [٣٤٢]. على أن السبب الحقيقي (المسكوت عنه) كما يبدو للباحث - هو المبدأ الآخر للرواقية (الاستسلام لقانون القضاء)، فهذا المبدأ غالباً ما يدعم انتشاره الملوك والخلفاء، وذلك لسحب البساط - مسبقاً - من تحت أقدام أي ثورة أو رفض أو تمرد قد يزعزع كراسيهم، وذلك بتصوير تلك الثورة أو ذلك التمرد بأنه مضاد للقدر والقضاء الإلهي. بينما اكتسبت الأبيقورية معنى منحرفاً، وأصبح الشخص الذي

يوصف بأنه أبيقوري إنما يدل على إنهماكه في الشهوات وإسرافه في الملذات - أما الأفلوطينية فيكفي أنها ألقت بظلالها - عبر نظرية الفيض - على قمم عالية في الفلسفة الإسلامية أما تأييداً، مثل الفارابي وابن سينا، وأما رفضاً - ورفض الفلسفة فلسفة، وإلا مع من يتصادى الفيلسوف - مثل الغزالي في نقده للفلاسفة ورفضه لنظرية الفيض.

أولاً- الرواقية " Stoicism "

تقوم الرواقية على مبدأين أساسين مع التوفيق بينهما، وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية، الأول منهما خاص بالطبيعة، والثاني بالإنسان فقد آمن زينون (٣٣٦ - ٣٦٤ ق.م) وهو مؤسس المدرسة، بأن الصدفة لا وجود لها، وأن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة، وكل شيء مسوق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان. وهذه هي نظرية العناية الإلهية، وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة، فالفضيلة إذن تقوم في حرية الإرادة والموافقة للطبيعة، وهذا يعني أن ليس للفيزيقيا أو الميتافيزيقيا، من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة (٣٤٣). حتى أن (زينون) اشتهر بمقولته: أن الفلسفة بستان والمنطق سوره، والطبيعة شجره، والأخلاق ثمره (٣٤٤). جاعلاً بذلك الأخلاق لب الفلسفة والمباحث النظرية من طبيعة ومنطق تابعة لها.

يمكن القول إن " زينون " حاول مقاومة الميتافيزيقيا ولكن بميتافيزيقيا أخرى خاصة به، ((فقد بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقي، فسأله الشكاك: ((ماذا تعني بقولك حقيقي؟)) ((أعني شيئاً صلباً ومادياً، وأعني أن هذه المنضدة مادة صلبة)). فسأله الشكاك ((وما رأيك في الله وفي الروح؟)) فقال زينون ((هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة))، ((وهل الفضيلة أو

العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟)) فقال زينون: ((طبعاً، أنها غاية في الصلابة))[٣٤٥]. وقد ترتب على نظريته الحسية هذه في المعرفة، ونزعته العلمية نظرية ديناميكية تنتهي إلى وحدة الوجود الطبيعية، إذ أن الوجود كله جسماني، حتى العقل ما دام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلابد أن يكون جسمانياً، وحتى الصفات الأخلاقية، فالخير كما يقول "سنيكا" وهو من فلاسفتهم المتأخرين، جسم لأن له فعلاً و تأثيراً في النفس. والله والنفس كذلك ماديان، فالنفس مادتها نفس عاقل حار، وهي خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم، وتؤثر فيه، ويمكنها الانفصال عنه.[٣٤٦]

لقد جاءت الرواقية بفكرة جديدة عن الله، تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليها، فالله الذي خلق العالم ليس مفارقاً له بل مباطن له ومنه حدث العالم، أما كيف حدث العالم؟ فقد كانت النار في الخلاء اللا متناهي، ولم يكن عداها شيء، وتوترت وتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه ((بذرة مركزية)) وهي قانون العالم (لوغوس)، فانتظم العالم بكل أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضروري أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق أو الصدفة[٣٤٧]. وكل أجزاء العالم، سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية، مترابطة ومتداخلة بتآلف وانسجام تام[٣٤٨].

ولكن، كما ظهرت الموجودات من النار، فستعود تلك النار لتلتهم الكون بأسره، في هلاك غير نهائي، فستعود وتولد الأشياء من جديد، وتلتهمها النار من جديد، وهكذا دواليك في مرات لا يحصرها عدد[٣٤٩]. إذن العالم عند الرواقية متناه، لأنه محدث فهو عالم يحدث ويضمحل[٣٥٠]. ومع عدم اعتقاد الرواقيين بوجود خلاء داخل هذا العالم، وأنه ذو وحدة مادية متصلة، فما دام لا وجود

عندهم ألا للجسم، فالخلاء غير موجود[٣٥١]، لكنهم يجوزون وجود الخلاء خارج العالم، وهذا الخلاء الخارج العالم لا نهائي [٣٥٢]، لأن العالم يتحرك مما يستوجب فراغاً يتحرك فيه، وقد اضطروا لهذا القول اضطراراً، لأنه يتعارض مع مذهبهم الأصلي، لأنهم رفضوا فكرة الخلاء داخل العالم، لكون التداخل بين الأجسام بعضها في بعض، يجعل فكرة المكان أو المحل ضرباً من الوهم [٣٥٣]. ومن ثم اضطروا - أيضاً - إلى القول بوجود زمان خاص، لأنهم أنكروا أصلاً فكرة الزمان بالقول بأن الموجود الحقيقي ليس الذي يتحرك بل ما يقبل الفعل والانفعال، فلا يحتاج الزمان، والزمان الخاص الذي قالوا به هو المدة من بدء العالم إلى نهايته.[٣٥٤]

ثانياً - الأبيقورية " Epicureahism "

قد أصبحت الأبيقورية عنواناً للبحث الفلسفي الأخلاقي المعتمد على اللذة بوصفها أول كل خير، وحتى الحكمة والثقافة فأنهما يرجعان إليها على شرط النظر إلى عواقبها الوخيمة، وتحمل الألم المؤقت في الابتعاد عنها في سبيل اللذة المستقبلية، ومن ثم فإن اللذة عند أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) هي البعد عن الألم وتجنبه أكثر منها اقبال على النعمة وهذا هو سبب زهده في الطعام والصلات الجنسية لأنهما لا يؤديان - كما يرى - إلى خير أبداً، والسعيد السعيد من لم يصب منها بضرر. أما رأس الفضائل فهي الصداقة التي لا تنفصل عن اللذة، إذ بدونها لا يعيش المرء آمنً بغير خوف.[٣٥٥]

أما في الطبيعيات فقد وافقت الأبيقورية الروح الأيونية في أنه لا يوجد شيء من لا شيء، ولا ينتهي شيء إلى عدم، والكون أزلي أبدي [٣٥٦]، وهذا الكون يسبح في فراغ لا نهائي، وهذا الرأي يشكل عودة إلى اتجاه الفلسفة الطبيعية قبل سقراط[٣٥٧].

على أن أبيقور قد خالف أفلاطون وأرسطو بقولهما بعالم واحد، ورأى أن هناك عدداً لا متناهياً من الأكوان تولد وتفنى من عدد لا متناهي من الذرات المتحركة في فراغ لا نهائي، فالجواهر الفردة موجودة إذن، وهي في عدد غير متناه، وتؤلف عوالم غير متناهية، لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما [٣٥٨]. وفي هذه الآراء تبدو آثار الذرية واضحة، غير أنه خالف ديمقريطس في موضوع (الضرورة) في تصادم الذرات، فقال بالمصادفة والاتفاق[٣٥٩]. فالذرات في مذهبه ذات ثقل، وتسقط سقوطاً متصلاً، وهي لا تسقط تجاه مركز الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة، على أنه قد يحدث أحياناً لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتنحرف انحرافاً يسيراً عن طريقها المباشر إلى أسفل، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى [٣٦٠]. وقد أراد أبيقور بهذا الانحراف تفسير الحرية الإنسانية التي أكدها بخلاف الرواقيين، وبهذا فقد أدخل فكرة روحية في الواقع المادي [٣٦١].

وقد أدت فكرتا المصادفة والانحراف عند الأبيقورية إلى عد مسألة العناية الإلهية وهما من الأوهام، مع عدم انكار الآلهة في الوقت نفسه، فتتصورهم موجودين في نفوس الناس أو في الهواء أو على شكل صور أثيرية يدركها الناس على صورة جمال كامل ومثال أعلى للفضيلة والحياة السعيدة [٣٦٢].

ثالثاً ـ أفلوطين " Plotinus " (٢٠٥ – ٢٧٠ م)

يميز أفلوطين – شأنه شأن أفلاطون – بين عالمين – مع ملاحظة أن "عالم" هنا تأتي بمعنى الوجود: عالم العقل وعالم الحس، عالم العقل هو عالم الحقيقة ومصدر الوجود وهو مرتب على نظام يتوجهه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه تارة الأول Proton والواحد Toen والخير Tagothon يليه العقل الكلي Nous يليه النفس الكلية Psyche، ومن هذه الأقاليم الثلاثة

Hypostases يتكون العالم العقلي [٣٦٣]. إذن ميتافيزيقا أفلوطين تبدأ بثالوث مقدس: الواحد والروح والنفس [٣٦٤] وهذه الميتافيزيقيا الأفلوطينية تعد بمثابة جسر لعبور الهوة التي وقع فيها الفلاسفة السابقون – حتى أفلاطون – الذين حاولوا الارتفاع بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، ومع ذلك لم يصلوا بهذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب الواحد أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات. وعليه يعد ذلك الجسر الذي شيده أفلوطين انعطافة كبرى وتميزاً ملحوظاً في مسار الفكر اليوناني يصل إلى حد وجوب وضعه أو عده تياراً جديداً – بكل معنى كلمة الجدة – في مسيرة ذلك الفكر. [٣٦٥]

يتحدث أفلوطين عن ذلك الواحد أحياناً وكأنه الإله، وأحياناً أخرى على أنه الخير.. غير أنه أعظم من الوجود، حاضر في كل مكان، وليس في مكان، شامل ولكن لا يعرف [٣٦٦]. فإن " الربوبية هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع " [٣٦٧]، وذلك مقابل " ذوات الأوساط التي لا بد لها من غايات، وأن البغية هي الغاية، وأن معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها هو أن تكون بسبب غيرها " [٣٦٨]. ومعنى أن يكون غيرها بسببها، وأن لا تكون تلك العلة، هي سبب صدور الموجودات او الأشياء الكثيرة عنها بحيث (إن القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة، لأن حركة جميع الاشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع)[٣٦٩]. وسبب أن فعل الأول بغير حركة منه (إن كل فعل فعله الباري الأول – عز وجل – فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى)[٣٧٠]. وأما الشوق فأن (جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق

الطبيعي السرمدي)[٣٧١]. وبهذه العلاقة المتدرجة بين الواحد والاشياء، يقترب الواحد من الإله اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحدده الكيفي[٣٧٢]، وهنا نجد أن صفات الله عند افلوطين مرتبطة كل الأرتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. وهذا ما يعطي الأنطباع بأن أفلوطين نظر إلى الله بكونه اللامتناهي مقابل المتناهي[٣٧٣].

بعد الواحد يأتي العقل Naus الذي يتميز - خلافاً لوحدة الأول - بثنائية، تأتي من كون العقل هو صورة الواحد، وإنما تولد لأن الواحد في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الأبصار، وهذا الأبصار هو (الناوس)[٣٧٤]. فلذلك يحتاج الفاعل إلى أن يرى الشيء قبل أن يفعله، لأنه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه)[٣٧٥]. والفاعل الأول هو (فاعل العقل الذي هو عقل دائم، لا عقلنا، لأنه ليس بعقل مستفاد، وليس هو مكتسباً)[٣٧٦].

أما النفس، فأنها وإن كانت تركت عالمها العالي وهبطت إلى هذا العالم السفلي لتظهر افعالها وقوتها الكريمة، فستفلت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ولم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل أنتفعت به)[٣٧٧]. فالنفس وليدة العقل الآلهي وهي ثالث اعضاء الثالوث وأدناها منزلة، إلا أنها - على الرغم من كونها أدنى منزلة من الناوس - خالقة الكائنات الحية جميعاً، فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئي جميعاً. فإن كان الرواقيون قد وحدوا بين الطبيعة والله، فقد عد افلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شيء ينبعث عن النفس حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه الناوس[٣٧٨].

يذهب افلوطين إلى أن الزمان لا وجود له قبل فعل النفس إذ (كان الزمان في البداية.. قائماً بذاته في سكون مع الموجود المطلق، لم يكن آنذاك زماناً، بل كان ممتزجاً مع الحق، وفي ثبات معه)[٣٧٩]. ولكن النفس التي كانت

موجودة هناك، أختارت لنفسها هدفاً، فكان فعلها من أجل ذلك الهدف سبباً لإيجاد الزمان، فالنفس (قد تململت إلى شيء آخر، إلى الأختلاف والمغايرة في الهوية الواحدة وإيجاد المغاير الذي هو أبداً متجدد، وأوجدت بذلك صورة الأبدية، أوجدت الزمان)(٣٨٠). وبهذا يكون وجود الزمان نتيجة للحركة التي قامت بها النفس، لكن مع ملاحظة أن (النفس عندما أوجدت العالم المعروف لحواسنا، شبيه العالم الآلهي تحركت، ليس نفس حركة الالهي، ولكن بشكل شبيه، في جهة منها لكي تحتذي الذي للالهي، ولكي تحقق وجود هذا العالم، فأن النفس تركت جانباً ازليتها، واكتست بالزمان، وأصبح العالم الذي كونته تابعاً للزمان، وجعلته في كل نقاطه شيئاً زمنياً، وقيدت كل عملياته بالزمان لأن العالم يتحرك فقط في النفس، ولذلك فأن حركته دائماً في الزمان الذي يوجد في النفس)(٣٨١). ولم يقتصر فعل النفس على ماسبق، بل عملت على جعل فعلها مستمراً غير منقطع، مما جعل الزمان يكون على شاكلة ذلك الفعل (لكي تحقق النفس طاقتها في عمل بعد عمل، وبشكل ابداعي مستمر، أنتجت النفس التعاقب والفعل أيضاً، وأصبح لها أغراض جديدة لم تكن من قبل، وهكذا فأن الزمان استمر مع التغير الذي طرأ على حياة النفس، فأن الحركة اللامتناهية لحياة النفس المنطلقة إلى أمام، جعلت معها الزمان غير متناه)(٣٨٢).

وهكذا يكون الزمان الذي هو فعل النفس مرتبطاً ببقائها، ومستمراً باستمرارية فعلها، فإذا ما عرفنا بأن (النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة)(٣٨٣)، وإذن فالزمان - كما يعرفه استاذنا الآلوسي - هو حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر(٣٨٤). أما المكان فهو عند افلوطين (يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره، وإنما يحيط المكان بشيء جسماني، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم، والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام، فليست أذن في مكان، لأن المكان لا

يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره)[٣٨٥]. وهذا النص وما قبله من نصوص يبين لنا إن افلوطين لم يدرس المكان أو الزمان بصورة مستقلة، وأنما درسهما من خلال دراسته للنفس التي هي (علة له < المكان > والعلة تحيط بالمعلول[٣٨٦]، ولما كانت النفس أزلية - كما تبين آنفاً - فالمكان أيضاً أزلي كما العالم والزمان.

المبحث الرابع

المتناهي واللامتناهي

عند الفلاسفة المسلمين قبل ابن سينا

المقصد الأول: الكندي

المقصد الثاني: الفارابي

المقصد الثالث: ابو بكر الرازي

المقصد الرابع: إخوان الصفا

تمهيد

بغض النظر عن مسألة أصالة الفلسفة اليونانية أو عدم أصالتها، ومعجزة العقل اليوناني أم اعتماده على ما سلف من حضارات، وهل أثر الشرق باليونان؟ أم لم يتأثر اليونان بالشرق وما وصل إليه من نظرات حول مختلف القضايا من الله مروراً بالطبيعة وانتهاء بالإنسان. لأن من دواعي ذلك النظر - أن دخلنا في تفاصيله - أن يؤدي بنا إلى متاهات لا تمت بصلة - من قريب أو بعيد لصلب موضوعنا، وعليه نقول بغض النظر - ذاك - فقد خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الاسلام والنزعات الفكرية الإسلامية من جهة، وثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي، اليوناني خصوصاً من جهة أخرى.[٣٨٧] فلقد أخذ فلاسفة الإسلام من ديمقريطس، وهيرقليطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين وغيرهم، لكنهم دمجوا كل ذلك - بسبب محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل - في نهج فلسفي خاص، له من السمات والخصائص ما يحملنا على أفراده بما يمتاز به في الخضم العام للفكر البشري[٣٨٨].

فلا تثريب على أحد، أن يأخذ عن الآخرين، إذا نجح في صهر وتمثل ما يأخذ في نهج أو نظام فلسفي له سماته وملامحة الخاصة، وخير دليل على ذلك هو مخالفة الكندي - كما سنرى لاحقاً - لأرسطو في قدم العالم، وتحوير مشائي الإسلام لنظرية أفلوطين في الصدور، وما نجده عند ابن سينا من أشياء لم تبلغ إلينا عن ارسطو [٣٨٩]، إلى غيره من أمور كثيرة في مجال الابداع الفلسفي لا يسع المجال لذكرها ثم أنه من الخطأ، كل الخطأ، الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة ومعنى، فهذه كذبة كبرى زوقتها لنا مذاهب مليئة بالدعاوى الزائفة التي أبعدتها عن تراثها الأوربي أيضاً.[٣٩٠]

المقصد الأول: الكندي "ت ٢٥٨هـ"

أولاً- صورة العالم

يعتمد الكندي في مسألة صورة العالم على الفكرة السائدة في مباحث فلاسفة اليونان التي تعد الأرض في مركز الكون، كروية الشكل، ثابتة في مكانها، تحيطها كرة الماء، ثم كرة الهواء، ومن ثم كرة النار، وذلك طبقاً لطبيعة العناصر في خفتها وثقلها وسرعتها وبطئها، ثم تأتي الأفلاك ابتداءً من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذي ليس خارجه خلاء ولا ملاء. وهذه الأفلاك تتحرك حركة دائرية حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، وهذا الفلك - ما بعد فلك القمر - لا يعتريه كون ولا فساد، ولا نمو ولا نقص، ولا استحالة سوى الحركة المكانية، لأن هذه الصفات تخص عالم الكون والفساد، عالم العناصر الأربعة، عالم ما تحت فلك القمر، أما عالم الفلك الأقصى فهو ثابت بسيط دائم الحياة بالشخص وإن كان هادئاً لأنه مبتدع ابتداعاً من عدم ككل شيء سوى الله، ولأنه مركب من هيولى وصورة المركب والحادث، وهي كائن حي ناطق

مميز، متحرك حركة مؤثرة في العالم الأسفل.(٣٩١) والفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم، هو فلك مقفل، ليس خارجاً عنه شيء، أي لا خلاء ولا ملاء، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم، "أن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء، أعني لا فراغ ولا جسم"(٣٩٢) وهذا مرتبط بتصور الكندي للمكان، فالمكان و المتمكن عنده من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، والخلاء مكان لا متمكن فيه، فليس يمكن أن يكون مكان بلا متمكن أي خلاء، فليس يمكن أن يكون الخلاء المطلق موجود. هذا من ناحية الخلاء، وأما الملاء، فأما أن يكون لا متناهيا، أي ملاء بعد ملاء، واللانهائي بالفعل ممتنع أن يكون - كما سيتوضح لاحقاً - وأما أن يكون متناهي الكمية(٣٩٣)، ونعود في هذه الحالة إلى نقطة الصفر، المكان والمتمكن.

ثانياً: حدوث العالم

العالم عند الكندي محدث، حدث ضربة واحدة حدوثاً مطلقاً - وابتدع ابتداعاً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة " فالواحد الحق إذن الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر "(٣٩٤). والمقصود بالإبداع هنا هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، والابداع يقابل هنا الصنع والتكوين لكونه مسبوقاً بالمادة، والابداع بلغة الكندي هو " إظهار الشيء عن ليس "(٣٩٥)، أو إيجاد شيء من لا شيء، لكون أن الكندي قد لا تستوي لديه عدمية سبق المادة أو الزمان مع دلالة الابداع(٣٩٦). هنا يتميز موقف الكندي تميزاً حاسماً عن تصور أفلاطون، لخلق العالم في "طيماوس" وعن تصور ارسطو في المادة العاشقة للصورة والله، وإن كان يستعمل بعض مصطلحاته ولكن باتجاه آخر - مثلاً يستعمل مصطلح " المتحرك الذي لا يتحرك " بمعنى المبدع الأول - ويختلف أيضاً عن أفلوطين في نظرية الصدور

أو الفيض، التي أريد بها هدم الشقة التي لا نهاية لها التي تفصل بين الإله الواحد وبين المادة وعالم الكثرة المتغير، عن طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة، لتنتهي تلك المحاولة إلى فشل ذريع فلسفياً ودينياً.(٣٩٧)

ويتضمن موقف الكندي هذا مبدأين لم يسبق لهما أن وجدا في الفكر الفلسفي اليوناني: أولهما؛ القول بحدوث العالم، وثانيهما؛ خلق العالم من العدم المطلق ثانياً.(٣٩٨)

أما علة وجود العالم، فيفترض الكندي علتين " العلة الفاعلة البعيدة ... الذات الإلهية، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ... والعلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض " (٣٩٩). وهذا مرتبط بتصوره أن العالم في جملته قسمان: الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر، وهو عالم العناصر الأربعة وما تركب منها، الذي يتأثر بالعلة الفاعلة القريبة، والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم، وهو ليس خاضعاً لقوانين الكون والفساد، المختص بالعلة الفاعلة البعيدة (الله).

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، وعنها صدر عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي، من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسمها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه، وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية.(٤٠٠)

ثالثاً ـ التناهي واللاتناهي

إذا كان الكندي قد خالف ارسطو في مسألة قدم العالم، فقال بحدوثه وخلقه من عدم، فأنه قد وافق ارسطو في مبدأي التناهي "

- استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل.

-كل مالا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل، فلا بداية ولا نهاية له.

ممـا أدى بالكنـدي إلـى القـول بتنـاهي جـرم العـالم وزمانـه وحركتـه ومكانه.[٤٠١]

ويوضح الكندي مسألة التناهي في عدة رسائل [٤٠٢]، حيث يذكر مقدمات رياضية عامة، يستند إليها في إثبات ذلك التناهي، سوف يأتي بعضها في سياق دليل تناهي جرم العالم، والذي نجده واضحاً (في رسالة في الفلسفة الأولى) وبالشكل الآتي: "لا يمكن أن يكون جرماً أزلياً، ولا غيره مما له كمية أو كيفية، لا نهاية له بالفعل، وأن لا نهاية له إنما هو في القوة، فأقول: أن من المقدمات الأول الحقية، المعقولة بلا توسط، أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة، وذو النهاية ليس لا نهاية، وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم. وكل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب أيضاً في كل عظم، وفي ذلك عظم [٤٠٣]" وإذا تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فأن " الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول بالحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً" [٤٠٤].

وإذا كان هذا العالم حادثا، فلكل حادث محدث " فأنه ليس ممكن أن يكون الشيء علة كون ذاته... لأنه لا يخلو من أن يكون ليساً وذاته ليس أو يكون ليساً وذاته أيس، أو يكون أيساً وذاته ليس، أو يكون أيساً وذاته أيس [٤٠٥]". هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن " لا نهاية في العلل ممتنع. فتكون علة لعلة، وعلة لعلة، أي ما لا نهاية [٤٠٦]"، وإذن " أن للأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف واقدم

منها، وهي سبب كونها وثباتها "(٤٠٧). وهكذا يقيم الكندي نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفة يجعلهما يسيران بتوافق وإنسجام نحو هدف واحد هو "الحق" أي المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والإنسان، مدشناً عملية "تعريب" الفلسفة وتبيئتها.(٤٠٨)

المقصد الثاني: الفارابي ت "٣٣٩هـ"

أولاً - الفيض

يرتبط اسم الفارابي بنظرية الفيض " Emanation "، التي يرى اتباعها - وأولهم في الإسلام، الفارابي - أن الخلق والابداع، عبارة عن اختراع الصور وإبداعها من دون المادة الأولية، وإثبات تلك الصور في الهيولى من واهب الصور أو العقل الفعال. فالموجودات الجزئية - في نظر الفيضيين - تصدر عن الأول (الله) ضرورة، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة، تعرف بالعقول المفارقة.

إذن الأول " منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده، فهو إذن واحد... غير منقسم في جوهر (٤٠٩) "، ومن هذا الأول يفيض وجود الثاني، الذي هو جوهر غير متجسم أصلاً ولا في مادة يعقل ذاته ويعقل الأول، وفيما هو يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

ومن هذا العقل، وبنفس الطريقة التعقل للأول والتجوهر بالذات، يصدر الثالث (كرة الكواكب الثابتة)، والرابع (كرة زحل)، والخامس (كرة المشتري)، والسادس (كرة المريخ)، والسابع (كرة الشمس)، والثامن (كرة الزهرة)، والتاسع (كرة عطارد)، والعاشر (كرة القمر)، والحادي عشر (العقل الذي يدير العالم ما دون فلك القمر)، وهنا تنتهي سلسلة العقول المفارقة، التي بطبيعتها

تتحرك حركة دورية [٤١٠]، وهي كاملة بذاتها، فلا تمر من القوة إلى الفعل، ليبدأ عالم الموجودات التي تدور في فلك تحت فلك القمر " الأجسام الطبيعية من هذه الاسطقسات، مثل النار والهواء والماء والأرض ... والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق " [٤١١]، وعلى هذا الأساس يمكن القول " أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا عد ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني إذا عد ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود [٤١٢]. وهذه ثنائية صريحة واضحة في الوجود بين الممكن والواجب، فضلاً عن الثنائية التي في الممكن من حيث حالتيه: حال بقائه في حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب، وحال وجوبه أو وقوعه [٤١٣]. إلا أن تلك الثنائية فقد كانت المنفذ الوحيد لتجاوز صعوبة تفسير صدور الكثرة عن الواحد، ولما كان لا يصدر عن الواحد - في مذهب الفيضيين - إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة، وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها [٤١٤].

أن ما يمكن استخلاصه من نصوص الفيض أعلاه، أن العالم محدث من قبل علة تامة لا يتأخر عنها فعلها (الله)، وأنه أحدثه من عدم لا في زمان، أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان [٤١٥]. وليس في موقف الفارابي - هنا - ما يؤدي إلى مفارقة حدية بينه وبين نظرية الخلق في القرآن، لأن الإيجاد بلا زمان لا يمكن فرضه إلا بدلالة الذات الكاملة التي أرادت ولا بدء لإرادتها زماناً.. فيكون أمر الإيجاد أو الإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداءً [٤١٦].

ثانياً ـ المتناهي واللامتناهي

على الرغم من أن الفارابي لم يدرس الجانب الطبيعي بشكل واضح وملموس، وآراؤه بهذا الصدد، التي تعنى من قريب أو بعيد بمسائل تتصل

بالفلسفة الطبيعية، متفرقة في ثنايا مؤلفاته (٤١٧)، إلا أننا نجد نصوص قليلة تجمل رأيه في التناهي واللا تناهي، ذلك الرأي الذي لا يخرج عن الخطوط العريضة للبحث الأرسطي في هذه المسألة، اذ نقرأ في نص قوله " لا يجوز أن تكون الأشياء ذوات المقادير والإعداد وذوات الترتيب بالفعل لا نهاية " (٤١٨)، أي أن الأجسام وهي ذوات المقادير والإعداد المرتبة الموجودة بالفعل لابد أن تكون متناهية.

وفي نص آخر يرى الفارابي أن " الأفلاك كلها متناهية، ليس ورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً، لكان موجوداً بالقوة " (٤١٩).

عموماً يلتقي الفارابي مع ارسطو في أغلب ما يذهب إليه في هذه المسألة، على الرغم من أنه أخذ بنظرية الفيض الأفلوطينية، اذ يرى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وهذا يعني قدم الزمان " فكل العالم إنما هو مركب من بسيطين وهما المادة والصورة المختصتان فكونهما كان دفعة بلا زمان " (٤٢٠). وقدم الحركة أيضاً، فأنه " لا ابتداء زماني للحركة ولا انتهاء زماني لها " (٤٢١)، وذلك لأن الحركة من جملة العالم، وهو أزلي، فمن الطبيعي أن تكون حركته أزلية. وأما المكان، فهو متناه لتناهي جرم العالم، فأنه " لا يجوز أن يوجد جسم يحصل بالفعل بلا نهاية " (٤٢٢).

أما النفس، فهي عند الفارابي حادثة يفيضها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها(٤٢٣)، وبما أنها صورة الجسد " فلا يجوز أن توجد قبل البدن كما يقول أفلاطون ولا يجوز أنتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون "(٤٢٤)،

ومن ثم " هي جوهر بسيط مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر احدي، وهو الإنسان على الحقيقة "(٤٢٥).

أولاً – القدماء الخمسة

قال الرازي بقدم خمسة أشياء " البارئ سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهيولى الأولى ثم المكان ثم الزمان المطلقان [٤٢٦] ". غير أنه – مع قوله هذا بالقدماء الخمسة – فهو يقول بوجود خالق [٤٢٧]، إلا أن ذلك الخالق (الله) مجرد صانع للعالم كما يصنع النجار الكرسي، أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة، فهو من أصحاب الهيولى [٤٢٨]. ودليله على أزلية الهيولى " أن الله تعالى حين انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم هو الذي بعثه على هذا الفعل [٤٢٩] " أي أن الرازي يذهب هنا إلى أن الموجودات المادية في هذا العالم تحدث بالتركيب لا بالإبداع، انطلاقاً من قاعدته الذهبية التي انطلق منها لإثبات أزلية الهيولى [٤٣٠].

ثانياً ـ العالم والنفس والعقل

أقر الرازي – كما مر بنا – وجود خالق، – أما كيفية الخلق، فهي كالاتي:

أول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط وهو الأصل الذي تتقوم منه النفوس، وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة، ويسمى هذا الأصل النوراني، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس بالعقل أو النور الفائض من نور الله – نلاحظ هنا الأثر الأفلوطيني – ويتبع النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة، على أنه وجد منذ وجود النور الروحي البسيط وجود مركب هو الجسم، وهذا التركيب ناشئ من كون الله تعالى يعلم ميل النفس إلى التعلق بالهيولى وتعشقها لها وكرهها مفارقة الأجسام بحيث تنسى نفسها وعالمها الأول نلاحظ هنا الأثر الأفلاطوني، فيركب الله من الهيولى تراكيب مختلفة،

والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من العناصر الأربعة، وهذا كله موجود منذ الأزل لم يسبقه زمان، لأن الله لم يزل خالقاً.(٤٣١)

ثالثاً ـ الزمان والمكان

١ـ الزمان

فرق الرازي بين " الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة، وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك (٤٣٢) "، فالزمان المطلق، قديم، أزلي، ثابت لا يبطل، إذ " ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة أو الدهر (٤٣٣) ". وعليه " فأن الزمان المطلق قديم لا بدء له ولا إنتهاء (٤٣٤) "، بينما الزمان المضاف، زمان حادث وليس بقديم، ذلك لأن " الأيام والليالي وعدد السنين لا يجوز أن تكون قديمة، لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك معدودة بطلوع الشمس وغروبها والفلك وما فيه محدث(٤٣٥) ". ويترتب على هذا؛ أن الزمان يبطل ببطلان الحركة لأنه مقدر بها " فالزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته (٤٣٦)".

٢ـ المكان

يفرق الرازي – كما في الزمان " بين المكان المطلق الذي هو الخلاء وبين المكان المضاف الذي لا بد له من متمكن (٤٣٧) "، فالمكان المضاف " إنما هو مضاف إلى المتمكن، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان (٤٣٨) "، وعليه فالمكان المضاف متناه، أما المكان " فيجوز وجوده من دون أن يوجد المتمكن، فوجب أن المكان غير متناه (٤٣٩) ". وهناك دليل آخر على أزلية المكان المطلق: لما كان لم يحدث شيء في العالم إلا من شيء آخر، صار هذا

دليلاً على أن الإبداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً، فوجب من ذلك أن تكون الهيولى قديمة، ولما كان لابد للهيولى من مكان، ثبت أن المكان قديم أيضاً.[٤٤٠]

المقصد الرابع - إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري)

أولاً- الله والعالم

إذا كانت فلسفة إخوان الصفا قائمة على عناصر متعددة ومتنوعة، أفلاطونية، ارسطوطاليسية، أفلوطينية، وقبل ذلك فيثاغورية، ففيثاغورس عندهم هو المعلم الأكبر، وهو خزانة الحكمة فليس ذلك من باب التلفيق، كما يذهب " دي بور "[٤٤١]، بل إلى إيمانهم بالوحدة الفلسفية، فالحقيقة واحدة، وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلا ظاهر، وأما الباطن فواحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم[٤٤٢]. "فظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة؛ أما النفوس القوية فغذاؤها النظر الفلسفي العميق[٤٤٣]".

يرى أخوان الصفا أن " البارئ تعالى ... علة الموجودات وسبب الكائنات وهو أبدي الوجود دائم البقاء[٤٤٤] "، وأنه القديم وحده لأن " القديم هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الاحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى الله تعالى هذا شأنه[٤٤٥] ".

وعليه يكون " وجود العالم عن الله تعالى اختياراً لا طبعاً.. إذ البارئ تعالى مختار في فعله إن شاء فعل وإن شاء أمسك[٤٤٦] " والبارئ تعالى – عند الإخوان – خلق العالم من عدم، اذ " أن كل مصنوع فإن صانعه من هيولى في زمان ما بحركات وأدوات. وليس حدوث العالم وصنعته وإبداع البارئ تعالى هكذا بل

أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها أعني الهيولى والمكان والزمان والحركات والأدوات والأعراض [٤٤٧].

وهكذا، وفي مواضع متعددة من رسائلهم، يدافع إخوان الصفا عن فكرة الحدوث، رافضين رأي من يقول بقدم العالم، واصفين إياه بالجهل والحيرة وغفلة النفس، لأن الحقيقة في نظرهم هي ((أن العالم محدث مبدع مخترع كائن بعد أن لم يكن وأن مبدعه ومخترعه ومحدثه وخالقه ومصوره هو البارئ جل جلاله أبدعه كما شاء وكيف شاء بقوله تعالى (كُنْ) [٤٤٨] [٤٤٩].

ثانياً ـ الزمان والمكان

أما الزمان والمكان عندهم، فهما متعلقان بوجود الفلك وحدوثه، لذلك يقولون: " إذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان بل أبدع تعالى الفلك وأداره وأوجد المكان والزمان ما بعد وجود الفلك [٤٥٠] ". ولذلك كله علاقة وثيقة بحركة الأفلاك، اذ أن "عالم الأفلاك وجواهر أشخاصها ... لا تتغير ولا تفسد ولا تستحيل ما دامت لها هذه الحركة الدورية والأشكال الكروية إلا أن يشاء باريها وخالقها أن يبطلها دفعة واحدة أو على التدريج أو يوقفها عن الدوران [٤٥١]. ثم أن " هذا لا محالة كائن لأن كل شيء في الإمكان ... ووقوف الفلك عن الدوران من الممكن لأن الذي يحركه يمكنه أن يسكنه [٤٥٢] ".

وهذا نفي واضح لأبدية العالم والزمان والمكان ومن ثم تناهي الكل عدا الله تعالى.

الهوامش:

---

(1) سورة النازعات ، آية ٤٣-٤٤.

(2) سورة الحشر ، آية ٧.

(3) أنظر: ابن منظور: لسان العرب، المجلد (١٥)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦، ص ٣٤٤،٣٤٣، مادة (نهي).

(4) انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص٩٣، مادة (نهي).

(5) انظر: ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار أحياء الكتب العلمية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٩هـ ص ٣٥٩، مادة (نهي).

(6) انظر: أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج ١، (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦٩.

(7) انظر: عبد الرحمن بدوي، ارسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٠٧.

(8) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٨٤.

(9) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور ابو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٤٩٨-٤٩٩.

(10) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(11) تجاوز المصطلح عند فلاسفة الإسلام له ما يبرره فالدراسة مخصصة لدراسة المتناهي واللامتناهي عند ابن سينا ومن خلاله سوف ندرس مواقف الفلاسفة المسلمين من= = مفهوم التناهي واللاتناهي في الفصول اللاحقة من الدراسة. فضلاً عن تخصيص المبحث الرابع من هذا الفصل لذلك الغرض.

(12) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٥٠٠.

(13) انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ط٣، مصر، بدون

تاريخ، ص١٥٥.

[١٤] من " عمانويل كانت " إلى " برتراندرسل "، استفدت من: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٩٧ فما بعد.

[١٥] انظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٦٥.

[١٦] انظر: زهير محمد حسن، عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة (آفاق عربية) السنة التاسعة، العدد (٨)، بغداد، ١٩٨٤، ص ١٠٦.

[١٧] انظر: هـ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبر إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص٣٦.

[١٨] انظر: يوسف حوراني، الإنسان والحضارة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٢٨-٢٩.

[١٩] انظر: الفرد نورث هوايتهيد، مغامرات الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص١٨٨.

[٢٠] انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، قبل أن يتفلسف الإنسان، بيروت، ١٩٥٨، ص٨٥

[٢١] انظر: المصدر السابق، ص ١٠١-١٠٢.

[٢٢] أنظر: علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة، دارنشر الثقافة بالأسكندرية، مصر، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩ م، ص ٨٧

[٢٣] انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش دار الرشيد للنشر، بغداد، ط ٤، ١٩٨٠، ص ١٠ (المقدمة).

[٢٤] طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ٧٩.

[٢٥] انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ١٢٢ - ١٢٣.

[٢٦] انظر: الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣، ج ١، ص١٢٢.

[٢٧] انظر: طه باقر: ملحمة كلكامش، ص٩٥.

[٢٨] أنظر: رواية الطوفان السومرية (زيو - سدرا)، ضمن: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ٢٠٥.

(٢٩) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣٩.

(٣٠) انظر: مدام ايلينا كاسان، حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، العدد(٢.١)، مجلد ٣١، السنة ١٩٧٥، بغداد، ص ٣٢٧

(٣١) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٣، ص٥٢. وأنظر: الدكتور محمد عبد اللطيف مطلب: صورة الكون، سلسلة الموسوعة الصغيرة، العدد ٣٥، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩، ص٢٢.

(٣٢) انظر: هـ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٦٠.

(٣٣) انظر: حسام محي الدين الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص١٢٣.

(٣٤) أنظر: ملحمة كلكامش، ص ٩٧.

(*) مؤلف الألياذة والأوديسة، وهو شخص أختلف الباحثون حول حقيقة شخصيته، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد. أنظر: الآلوسي، بواكير، ص١٩٦.

(٣٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٦٦، ص٣.

(٣٦) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢١٠.

(٣٧) انظر: الالوسي، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣٨) انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٦، وقد عبرَّ الغزالي (٤٥٠ هـ – ٥٠٥هـ) فيما بعد عن هذه الفكرة بقوله: الالفاظ المترادفة على النفس وهي أربعة: النفس، القلب، الروح، والعقل، أنظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت، ص ١٠، وقارن الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٢٥، اذ يقول: للنفس عند كل قوم اسم خاص.. والخلاف في الأسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه.. فالقلب والروح عندنا، والمطمئنة كلها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المدرك، وحيثما نقول الروح

المطلق أو القلب فإنما نعني به هذا الجوهر.

(*) أقدم شاعر في الغرب، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، له ديوان (الأعمال والأيام) و (أصل الآلهة).

(٣٩) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص٧.

(٤٠) انظر: الآلوسي، بواكير، ص٢٢١.

(٤١) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢٢٩.

(٤٢) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧، ص٣٦.

(*) نسبة إلى أرفيوس، وهي شخصية غامضة أختلف الباحثون حول حقيقته.

(٤٣) أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٤، ص ٢٩.

(٤٤) انظر: فيليب ويلرايت، هيراقليطس، ترجمة عبدة الراجحي، ضمن: الدكتور علي سامي النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٩، ص٦.

(٤٥) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم، ص٨٢.

(٤٦) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢٤٣.

(٤٧) انظر: الآلوسي، الزمان، ص ٤٦.

(٤٨) انظر: جان فال، طريق، ص ٢٥.

(٤٩) انظر: أولبف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة الدكتور عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٦٠.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٥١) انظر: الدكتور الالوسي، بواكير، ص ٢٠٨.

(٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٥٣) العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩١، ص٣.

(٥٤) العهد الجديد، أنجيل يوحنا، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، ص ١٤٥.

(٥٥) سورة هود ، آية (٧).

(٥٦) للمزيد عن هذه المسألة أنظر: الآلوسي، الزمان، ص ٢٥.

(٥٧) سورة الحديد، آية (٣).

(٥٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩، ص ٣٧.

(٥٩) انظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص٢٠٣.

(٦٠) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣. وأنظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، فجر، ص٢٧.

(٦١) انظر: عبد السلام بنعبد العال وسالم يفوت، درس الابيستمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢، ١٩٨٦، ص١٦.

(٦٢) أنظر: جان فال، طريق، ص ٤٩٩.

(٦٣) أنظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥، ص٢٨. وأنظر: الأهواني، فجر، ص ٥١، وأنظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤٦.

(٦٤) أنظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص٨٣

(٦٥) Bruno Snell: The discovery of the mind. New York , ١٩٦٠,p.٢٣٧-٢٣٨.

(٦٦) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى، ص٢٨، وأنظر: الأهواني، فجر، ص٥١، وأنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٥٧.

(٦٧) انظر: جان فال، طريق، ص ٤٠.

(٦٨) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ج١، ص٢.

(٦٩) انظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ١٥٥.

(٧٠) انظر: جورج ف. ف. هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار

الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، مج١، ص٣٢.

(٧١) انظر: أميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢١٣.

(٧٢) انظر: هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، ط٢، ١٩٧٥، ص ١٩٥.

(٧٣) Burnet: Early Greek Philosophy, London , ١٩٦٣.p. ١٣٤.

(٧٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط٣، ١٩٨٥، ص٢٣.

(٧٥) انظر: فيليب ويل رايت، ضمن:النشار، هيراقليطس، ص٧ (المقدمة).

(٧٦) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٢٦١.

(٧٧) Zeller: Outlines of the history of greek philosophy, London, ١٩٦٣.p.٧٥.

(٧٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ٩٦.

(٧٩) انظربدوي، ربيع، ص ١٠٠.

(٨٠) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ج٢، ١٩٨٢، ص٤٠٣-٤٠٤، مادة " المفهوم"، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧١، ص٢٢٢. مادة " المفهوم". وأنظر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص ٤٨٨. مادة " المفهوم".

(٨١) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص٣٩.

(٨٢) انظر: أنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٠.

(٨٣) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة الدكتور جورج حداد وآخرون، ج٢، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص ٥٥ - ٥٦.

(٨٤) انظر: أنعام الجندي، المصدر السابق، ص ٢٢.

(٨٥) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم ج٢، ص ٥٦.

(٨٦) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسلفة الوجود في الفكر الرافديني القديم، ص ٩٤.

(٨٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٢٣.

(٨٨) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، ج١، الكويت، ١٩٨٣، ص٤٧. وأنظر: أميل برهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧٨.

(*) (اللوغوس): هو المبدأ الكوني، أنظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس، ص٢٩.

(٨٩) انظر: يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص ١٨ ،

(٩٠) الشذرات (٣٩ – ١٢٦) الأهواني، فجر، ص ١٠٦.

(٩١) Zeller , op. Cit.p.٦١.

(٩٢) الشذرات (٤١، ٤٢، ٩١) الأهواني:فجر، ص ١٠٦.

(٩٣) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١، ص ٤٨.

(٩٤) انظر: الشذرات (٢٥، ٧٦)، الأهواني، فجر، ص ١٠٥.

(٩٥) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص ٤٦.

(٩٦) انظر: فردريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص١٥٨.

(٩٧) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٥٥.

(٩٨) شذرات (٢٠ – ٣٠)، الأهواني، فجر، ص١٠٤.

(٩٩) انظر: النشار، هيراقلطيس، ص ٩٩.

(١٠٠) انظر: أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٧٤.

(١٠١) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص٢٢٥.

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢٢٥، وأنظر الأهواني، فجر، ص٨٤

(١٠٣) انظر: الأهواني، فجر، ص٨٤

(١٠٤) انظر: آيروين شرودنجر، الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص٥٤.

(١٠٥) انظر: أرسطو، مقالة الألف الكبرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٦٧ مج١، ص٦٣.

(١٠٦) انظر: جيجن، المشكلات، ص٢٨٧ - ٢٨٨.

(١٠٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٢.

(١٠٨) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص٢٥٩. وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٧٣. وأنظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص ٧٠.

(١٠٩) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٠.

(١١٠) أنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص ٦٥، وأنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٣١.

(١١١) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٨٥

(١١٢) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٦٩.

(١١٣) يقول وليم شكسبير في واحدة من مسرحياته في أشارة إلى مذهب تناسخ الأرواح وعلى لسان المهرج وهو يخاطب بطل المسرحية " ملفلفيو ": هل تخشى أن تقتل عصفوراً لئلا تطرد منه روح جدتك. أنظر: وليم شكسبير، مسرحية الليلة الثانية عشرة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩، ص ٢٠٥.

(١١٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧.

(١١٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨.

(١١٦) انظر: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو زكري، دار العروبة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٨.

(١١٧) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٤.

(١١٨) Zeller , Op.cit. p. ٤٢.

(١١٩) انظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ١٦٠.

(١٢٠) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٢٦٥.

(121) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص٩٠.

(122) انظر: الأهواني، فجر، ص١٣١.

(123) شذرة ٨، المصدر نفسه، ص١٣٣.

(124) شذرة ٨، المصدر نفسه، ص١٣٢.

(125) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(126) Burnen , Op. P. ١٧٩.

(127) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص٨١

(128) شذرة (٨)، الأهواني، فجر، ص١٣٢.

(129) شذرة (٦)، المصدر نفسه، ص١٣١.

(130) شذرة (٦)، الأهواني، فجر، ص١٣١.

(131) شذرة (٥.٤)، ، المصدر نفسه، ص١٣١.

(132) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٩١.

(133) شذرة (٨)، الأهواني، فجر، ص١٣٢.

(134) شذرة (٨)، ، المصدر نفسه، ص١٣٢.

(135) انظر: جان فال، طريق، ص٤٩٩.

(136) انظر: المصدر نفسه، ص٤٩٩.

(137) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٧٨.

(138) انظر: افلاطون، البرمنيدس، حقق النص وقدم له أوغست دييس، عربه عن الأصل اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق ١٩٧٦، ص٦٨.

(139) انظر: الأهواني، فجر، ص١٥٢ - ١٥٣.

(140) انظر: رسل، حكمة المغرب، ج١، ص٧٧.

(141) انظر: افلاطون، البرمنديس، ص٦٨.

(142) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠، ص٧٤.

(143) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٧٨.

(١٤٤) انظر: فردريك نيتشة، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص٧٦.

(١٤٥) انظر: الأهواني، فجر، ص١٥٣.

(١٤٦) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص٨١

(١٤٧) انظر: الأهواني، فجر، ص١٥٣.

(١٤٨) حجج زينون تربو على الأربعين لم يسلم منها إلا أربعة ضد الحركة، وأربعة ضد الكثرة، أنظر: الأهواني، فجر، ص ١٥١ - ١٥٢، وأنظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص١٠٦ - ١٠٨. وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠ - ٣٣، وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص٥٨.

(١٤٩) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم، ص١٢٥.

(١٥٠) انظر: م. تايلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة وتقديم الدكتور ماهر كامل، ط١، القاهرة، ١٩٥٨، ص٣٨.

(١٥١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٨٤

(١٥٢) شذرة (٧)، الأهواني، فجر، ص١٥٦.

(١٥٣) شذرة (١)، الأهواني، فجر، ص١٥٥.

(١٥٤) شذرة (٣)، ، المصدر نفسه، ص١٥٦.

(١٥٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٤، وأنظر: الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط١، الاسكندرية، ١٩٦٤، ص٨٨ وأنظر:بدوي، ربيع، ص١٣٥ ـ١٣٦.

(١٥٦) شذرة (٧)؛ الأهواني، فجر، ص١٥٧.

(١٥٧) انظر: الأهواني، فجر، ص١٥٧، وأنظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٨٤ وأنظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي، عند اليونان، ص٨٧ وأنظر: بدوي، ربيع، ص١٣٥ - ١٣٦.

(١٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٣.

(*) حكيم يوناني ميلاده غير معروف بدقة، من المحتمل أنه عاصر ((أنبادوقليس)) و ((أنكساغوارس)) تتلمذ على يد ((بارمنيدس)) وقيل أنه أخذ العلم عن ((زينون))

والنصوص المنقولة عنه قليلة لم يبق منها الا واحداً سنورده في المتن: أنظر: الأهواني، فجر، ص٢٠٨ - ٢٠٩ وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص١١٥، وأنظر جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص٨٩ - ٩٠.

(١٥٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص١١٥ - ١١٦.

(١٦٠) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص٩١.

(١٦١) انظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، ١٩٧٢، ص٢٣٤.

(١٦٢) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص٩٨.

(١٦٣) انظر: الأهواني، فجر، ص٢١٠.

(١٦٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص١٢٠، وأنظر كذلك: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٧٧، وأنظر: أميل برهييه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص١٠٢.

(١٦٥) انظر: الأهواني، فجر، ص٢١٤.

(١٦٦) انظر: برهيه، اليونانية، ص١٠٣.

(١٦٧) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص٢٠.

(١٦٨) انظر: الأهواني، فجر، ص٢١٦.

(١٦٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص١١٧.

(١٧٠) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٧٤.

(١٧١) انظر: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص١١١.

(١٧٢) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية، في عصورها الأولى، ص٧٥.

(١٧٣) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٨٨

(*) أي أن هذه الصفات ثمرة " العرف " أي أن الإنسان هو الذي اصطلح على تسمية الأشياء المؤلفة من الذرات حيوانات ونباتات وناراً وماء وهواء إلى آخر ذلك. أنظر: الأهواني، فجر، ص٢٢٢.

(١٧٤) انظر: الأهواني، فجر، ص٢٢١.

(١٧٥) انظر: جيجن، المشكلات، ص٢١٩.

(١٧٦) Zeller , Op. Cit. P. ٦٦.

(١٧٧) انظر: النشار، ديمقريطس، ص١٩.

(١٧٨) انظر: أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص١٠٢.

(١٧٩) انظر: الأهواني، فجر، ص٢٢٣.

(١٨٠) انظر: الأهواني، المصدر نفسه، ص٢٢٢.

(١٨١) انظر: الأهواني، فجر،ص١٦٤.وقارن:يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٧.

(١٨٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٥ - ٣٦.

(١٨٣) انظر: الدكتور، كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٥٢.

(١٨٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص٦٧، وللمزيد أنظر: كريم متي، المصدر السابق، ص٥٢، حيث يورد أقوال أرسطو نصاً، وقارن: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٥٧.

(١٨٥) انظر: أميل برهيه، الفلسفة اليونانية، ص١٩.

(١٨٦) شذرة (٧) و(٨)، الأهواني، فجر، ص١٦٦.

(١٨٧) انظر: أميل برهيه، المصدر السابق، ص٨٨ - ٨٩

(١٨٨) شذرة (٢١)، الأهواني، فجر، ص١٦٨.

(١٨٩) شذرة (١٧)، المصدر نفسه، ص١٦٧.

(١٩٠) انظر: الدكتور، جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص٦٦.

(١٩١) Burnet Op. Cit. P٧٢.

(١٩٢) شذرة (١٤)، الأهواني، فجر، ص١٦٦.

(١٩٣) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، أرسطو ص ٢٠٨، وأنظر:كذلك موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ج١، بيروت، ١٩٨٤، ص١٠٧ - ١٠٨، وأنظر: جان فال، طريق، ص٤٩٩.

(١٩٤) انظر: فرديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص٨١

(١٩٥) شذرة (١٠)، الأهواني، فجر، ص١٩٤.

(١٩٦) شذرة (١٧)، ، المصدر نفسه، ص١٩٥ - ١٩٦.

(١٩٧) شذرة (١١)، ، المصدر نفسه، ص١٩٤.

(١٩٨) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص٣٩٨.

(١٩٩) انظر:أميرة حلمي مطر،الفلسفة اليونانية، ص١٠٦، وقارن: الأهواني، فجر،ص١٩٩.

(٢٠٠) انظر: الدكتور، محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، ط٢، بيروت، ١٩٨١، ص٨٧

(٢٠١) Zeller Op[. Cit. P. ٩٥.

(٢٠٢) شذرة (١٢)، الأهواني، فجر، ص١٩٤.

(٢٠٣) انظر: أميل برهيه، الفلسفة اليونانية، ص٩٨ – ٩٩.

(٢٠٤) انظر: الأهواني، فجر، ص١٩٩.

(٢٠٥) انظر: النشار، ديمقريطس، ص٤٠٥ – ٤٠٦.

(٢٠٦) أنظر: اندريه كريسون، سقراط، ترجمة الدكتور بشارة الخوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(٢٠٧) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، ضمن:كتاب محاورات ونصوص لأفلاطون، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص٨-٩.

(٢٠٨) انظر: كريسون، سقراط، ص ٩٤ – ٩٥.

(٢٠٩) Zeller m Op. Cit. P.١٧.

(٢١٠) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٥.

(٢١١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص١١٠ – ١١١.

(٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١١٣.

(٢١٣) أنظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٤، ص٦١.

(٢١٤) أنظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٤٦.

(٢١٥) انظر: أفلاطون، المأدبة، ترجمة الدكتور وليم الميري، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص٧٠.

(٢١٦) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص٨٠

(٢١٧) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي برارة، تحقيق وتقديم البير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨، ص٢١٨.

(٢١٨) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص٦٩.

(٢١٩) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص٤٢٥.

(٢٢٠) انظر: الدكتور، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٧، ١٩٧٠، ص١١٢.

(٢٢١) Zeller , Op. Cit. P. ١٤٨.

(٢٢٢) يتميز الكلي بأنه يتكرر، أما كماهية في سلسلة من النسخ الجزئية، وأما كقاعدة في سلسلة من الأحداث. أنظر: جيجن، المشكلات، ص١٩٠ والمقصود بتكراره كماهية مثل ماهية الإنسان في أفراد النوع الإنساني، أو كقاعدة، أي قانون طبيعي في مجرى الأحداث التاريخية مثل الانتظام المطلق الذي لا يتغير في حركة الإجرام السماوية.

وقد كان اليونان يصفون الكلي بالخلود ويعتبرونه مشاركاً في الألوهية لعدم تغيره وبقائه ثابتاً هو هو على الرغم من كل التغيرات، وقد بنى " أفلاطون " (عالم المثل) على هذا الأساس، فجعله يمثل الوجود بقدر ما يمثل الكلي الذي ليست الجزيئات إلا صوراً غير كاملة ولا دقيقة منه. وهكذا ترتبط نظرية الوجود بالمنطق ارتباطاً لا ينفصم فيما اعتدنا على تسميته بمفهوم (المثل) وهو مفهوم كثيراً ما تعرض لسوء الفهم ولم يستخدمه أفلاطون إلا نادراً. أنظر: جيجن، المشكلات، ص١٩٢ وعلى هذا الأساس فالكليات معاني عامة لا تشغل حيزاً ما أو مكاناً أو زماناً، أنها (أبدية). أنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٠١. وقد قال ارسطو عن ذلك " ومنهم من يضعون الجوهر هي الكلية وذلك أن الكلية وهي التي يقولون أنها هي خاصة مبادئ الجوهر هي الأجناس وهذا من قبل أن طلبهم كان على طريق المنطق ". أنظر: ارسطو: مقالة (اللام)، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٦٧، ج٣، ص١٤١٧. وقد علق ابن رشد بأن أرسطو " يشير بذلك إلى أفلاطون وذلك أنه كان يعتقد في الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة في

الجزيئات "، أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج)، ج٣، ص١٤١٧.

(٢٢٣) أنظر: الدكتور فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٤٦.

(٢٢٤) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٦٣.

(٢٢٥) أنظر: المصدر نفسه، ص٢٦٧.

(٢٢٦) أنظر: المصدر نقسه، ص٢٧٢.

(٢٢٧) أنظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٢٨) انظر: الدكتور حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠١.

(٢٢٩) الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠٢، وقارن: الدكتور محمد غلاب، مشكلة الآلوهية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧، ص٣٨، إذ يقول: إذا كان من المحتمل أن نشأ شيء بدون علة، وأن ما ينتج - أي علة - سابق بطبيعته على ما ينتج - أي المعلول - فهذا تصريح من أفلاطون بالخلق من عدم.

(٢٣٠) أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٠٧.

(٢٣١) انظر: المصدر نفسه، ص٢١١.

(٢٣٢) انظر: افلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢١٩.

(٢٣٣) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨١

(٢٣٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص٧٤.

(٢٣٥) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢١٢.

(٢٣٦) انظر: افلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٢١.

(٢٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص٢٢٢.

(٢٣٨) يذهب الدكتور الآلوسي إلى أن استنتاجات أفلاطون في محاورة "طيماوس" غير صادقة وغير حقيقية، وهي في الواقع ليست أكثر من لعب واستجمام، فنظريته في المثل لا تبقي مكاناً لأية تجريبية أو عملية Empirical Knowledge أنظر: الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠٠، بينما تذهب الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى أن أفلاطون لم يقصد من محاورة "طيماوس" سوى تبيان العلاقة الوثيقة بين العالم والإنسان. أنظر: الفلسفة اليونانية

تاريخها ومشكلاتها، ص١٩٨. في حين يذهب أميل بريهيه إلى أن الأسطورة والعلم أن كان يبغي أن يتخطى الفروض الرياضية، مترابطان برباط لا تفصم عراه، وإن كان هذا النزوع إلى نوع من التحقق الأسطوري والخيالي يمثل حجر عثرة في فلسفة أفلاطون. أنظر: تاريخ الفلسفة، ج١ (الفلسفة اليونانية)، ص١٥٦ ويذهب رسل إلى أن هذه المحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، وذلك لما تحتوي عليه من مقدار السخف الذي لا قيمه له إطلاقاً. أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٣٤.

(٢٣٩) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢١٣.

(٢٤٠) انظر: الجمهورية، ص١٥٨، اذ يخصص أفلاطون مبحثاً لمركز المرأة في الدولة، وأنظر: أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد (سلسلة عالم المعرفة) العدد (٣٠١)، الكويت - ٢٠٠٤، ص٥٦.

(٢٤١) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٤٤.

(٢٤٢) انظر: الدكتور علي عبد الهادي عبد الله، الفلسفة الطبيعية عند افلاطون - قراءة في محاورة طيماوس - مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، حزيران ٢٠٠٢ العدد الثاني، ص١٢٣.

(٢٤٣) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٤٧.

(٢٤٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٨

(٢٤٥) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٠٨.

(٢٤٦) يذهب " المرزوقي " إلى أن عبارة أفلاطون " أن الزمان صورة متحركة للأزل " تعني أن الزمان عند أفلاطون صورة بعد صورة الفلك. أنظر: الشيخ أبو علي المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج١، ط١، الهند ١٣٣٢هـ ص١٣٩. بينما يذهب "بينيس" إلى أن الزمان في هذه العبارة يعني صورة الدهر، أنظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦، ص٥٢، على حين يرى أستاذنا الدكتور الآلوسي أن مقصود العبارة هو أن الزمان مقدار للحركة الفلكية، أنظر: الدكتور حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بروت، ط١، ١٩٨٠، ص٧٥.

(٢٤٧) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢٤٨) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٢٩.

(٢٤٩) انظر: الآلوسي، الزمان، ص٦٩.

(٢٥٠) انظر: البيرريفو، ضمن: افلاطون، طيماوس (بربارة)، المقدمة، ص٩١ - ٩٢.

(٢٥١) انظر: جان ڤال، طريق الفيلسوف، ص١٢٥.

(٢٥٢) انظر: البير ريفو، ضمن: افلاطون، طيماوس (بربارة)، المقدمة، ص٩٥ - ٩٦.

(٢٥٣) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص٢٦٧.

(٢٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص٢٦٧.

(٢٥٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٣٩.

(٢٥٦) انظر: الدكتور، حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١ - ١٩٨٧، ص٢٨.

(٢٥٧) انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت - ط٤، بدون تاريخ، ص٣٢.

(٢٥٨) أنظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، ص٧٦ فما بعد وأنظر: الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص٢٧٩ فما بعد.

(٢٥٩) انظر: أفلاطون، فيدون، ص٤٥.

(٢٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص٤٦.

(٢٦١) انظر: افلاطون، فيدون، ص٤٧.

(٢٦٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٦٣) انظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠٦، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٨ - ٨٩.

(٢٦٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص١٥٢. وقارن: طيماوس، ترجمة بربارة، ص٣٢٥ فما بعد. وقارن: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة مطر، ص٧٧ - ٧٨.

(٢٦٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٢٧. وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠٩.

(٢٦٦) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص٣٦.

(٢٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص٣٧.

(٢٦٨) انظر: المصدر السابق، ص٣٨.

(٢٦٩) انظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص٢٠٨.

(٢٧٠) انظر: الآلوسي، بواكير، ص١٤٣.

(٢٧١) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة حلمي مطر، ص٧٧. وقد اعترض ارسطو فيما بعد على هذه النقطة إذ أن " أفلاطون لا يمكنه أن يقول الذي كثيراً ما يظن أن المبدأ هو ما يحرك ذاته وذلك أن النفس كما قال باخرة مع السماء ". أنظر: ارسطو: مقلة (اللام) ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج٣، ص١٥٧٤. وقد علل ابن رشد ذلك " لأن النفس عند أفلاطون هي المحرك ذاته والنفس عنده إنما وجدت باخرة مع كون السماء فلم يكن في وقت الحركة الدائمة غير المنتظمة عنده نفس ". أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج٣، ص١٥٧٥.

(٢٧٢) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص٤٨.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٨ - ٤٩.

(٢٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص٤٩.

(٢٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص٤٩.

(٢٧٦) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٣١.

(٢٧٧) للإطلاع على هذه الأقسام بتفصيل، أنظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص افلاطون) ترجمة أميرة حلمي مطر، ص٨١

(٢٧٨) أن ما نسميه الآن (ميتافيزيقيا) لم يكن يحمل هذا الاسم في زمن ارسطو، فالميتافيزيقيا حرفياً، تعني ببساطة (ما بعد الطبيعة). وقد اكتسب كتاب (ما بعد الطبيعة) لارسطو هذا العنوان لان ناشراً قديماً وضعه بعد كتاب (الفيزيقيا) الطبيعة عند ترتيبه

المؤلفات ارسطو. أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص١٥٦.

(٢٧٩) انظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو)، بويج، ج٢، ص٨٦٤ – ٨٦٥ وأنظر لزيادة الشرح والتفصيل: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٦٣.

(٢٨٠) انظر:المصدر نفسه، ج١، ص٦٦٦. وقارن: رسل، حكمة المغرب، ج١، ص١٦١، حيث يخلط رسل بين الكل والكلي عند ارسطو.

(٢٨١) انظر: ارسطو، التحليلات الأولى، نقل تذاري، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات الكويت – دار العلم بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص١٣٩.

(٢٨٢) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨، ص٢٩.

(٢٨٣) انظر: ارسطو: مقالة الباء، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو) بويج، ج١، ص٢٣٦.

(٢٨٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٥.

(٢٨٥) انظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن المصدر نفسه، ج٢، ص٩٨٢ – ٩٨٣.

(٢٨٦) انظر: ارسطو، التحليلات الأولى، تحقيق بدوي، ص٢١٤.

(٢٨٧) انظر: ارسطو، التحليلات الثانية، نقل ابي بشر متي بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات الكويت – دار العلم بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٤١٧ – ٤١٨.

(٢٨٨) انظر: دائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩) مادة ارسطو، نقلاً عن: صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ط٢، ١٩٧٧، ص٤٠. وقارن رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص ٢٦٥، حيث يقول: إن كنت قد أخفقت في توضيح نظرية أرسطو في الكليات فذلك فيما أعتقد لأنها هي نفسها غير واضحة.

(٢٨٩) انظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج٢،

ص ٤٨١ -٤٨٢.

(٢٩٠) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص٢٢٦.

(٢٩١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص٦٨.

(٢٩٢) انظر: ارسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ١، ص ١٦٠.

(٢٩٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص١٨.

(٢٩٤) انظر: ارسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، ج ١، ص ٢٢.

(٢٩٥) انظر: ارسطو (مقالة، الألف الصغرى). ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ١، ص ٣٠.

(٢٩٦) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو، بويج، ج ١، ص ٣٤ (مقالة الألف الصغرى).

(٢٩٧) انظر: ارسطو، المصدر السابق، ص٣٦.

(٢٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٩٩) انظر: ارسطو (مقال الدال)، المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٦٨.

(٣٠٠) انظر: ارسطو (مقالة اللام)، المصدر نفسه، ج ٣، ص١٦٤٢ - ١٦٤٣.

(٣٠١) انظر: أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية - ص٢٥٨.

(٣٠٢) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص٢٦٩.

(٣٠٣) انظر: جان قال، طريق الفيلسوف، ص١١٨.

(٣٠٤) انظر: ارسطو، الطبيعة، ترجمة اسحاق بن حني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ج ١، ص٢٠٢.

(٣٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٢.

(٣٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(٣٠٧) انظر: ارسطو، الطبيعة، ص٢١٢.

(٣٠٨) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٣١٠) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣١١) انظر: ارسطو، الطبيعة، بدوي ج١ ص ٢١٣.

(٣١٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، ارسطو، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٢٠٣.

(٣١٣) انظر: ارسطو، المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٣١٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٢١٣.

(٣١٥) انظر: ارسطو، الطبيعة، بدوي، ج١، ص٢١٣ - ٢١٤.

(٣١٦) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(٣١٧) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣١٨) انظر: بدوي، ارسطو، ص٢٠٤.

(٣١٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص٣١٣.

(٣٢٠) انظر: بدوي، ارسطو، ص٢٠٧ - ٢٠٨، وأنظر بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج١، بيروت، ١٩٨٤، ص١٠٧.

(٣٢١) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣٢٢) انظر: بدوي، ارسطو، ص٢٠٨، وأنظر، بدوي موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٠٧.

(٣٢٣) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤٤٩، وأنظر: بدوي، ارسطو، ص٢٠٨ و موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٠٧.

(٣٢٤) انظر: الدكتور حسام الآلوسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥،ص٩٣.

(٣٢٥) انظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي) ج٢، ص٨٠٢، وما بعدها، وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٥.

(٣٢٦) انظر: ارسطو، مقالة اللام من (كتاب ما بعد الطبيعة)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات،

الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٣.

(٣٢٧) أنظر: ثامسطيوس، من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، ضمن بدوي: ارسطو عند العرب، ص١٢.

(٣٢٨) أنظر: ابن سينا، شرح كتاب حرف اللام، ضمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص٢٣.

(٣٢٩) أنظر: أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط٢، ١٩٧٧، ص١٢٨.

(٣٣٠) انظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج٢، ص ٨١٠

(٣٣١) انظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص٧٢ - ٧٦.

(٣٣٢) انظر: ارسطو، الطبيعة، بدوي، ج٢، ص٨١١، وما بعدها.

(٣٣٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٣١٢.

(٣٣٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٤.

(٣٣٥) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٣١٠، وأنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢١٠ وأنظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، أنواعها ومشكلاتها، ص٢٠٩.

(٣٣٦) انظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص٢٩.

(٣٣٧) انظر: ارسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم بيروت - ط٢، ١٩٨٠، ص٣٠.

(٣٣٨) انظر: ارسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، ص٣١.

(٣٣٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية انواعها ومشكلاتها، ص٣٤١، وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٧٣.

(٣٤٠) انظر: ارسطو، في النفس، (بدوي)، ص٧٥.

(٣٤١) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٧٥.

(٣٤٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤٠١.

(٣٤٣) انظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٣.

(٣٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص٧٥.

(٣٤٥) انظر: جلبرت مري، كتاب الفلسفة الرواقية (١٧١٥م)، ص٢٥، نقلاً عن رسل تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤٠٢، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٧٩، ص٢٧.

(٣٤٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية انواعها ومشكلاتها، ص٤١٧، وأنظر: بدوي، خريف، ص٢٧.

(٣٤٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٢٧.

(٣٤٨) للمزيد من التفاصيل عن نظرية التداخل المطلق، أنظر: بدوي، خريف، ص٢٨.

(٣٤٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤٠٣.

(٣٥٠) انظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٦٢.

(٣٥١) انظر: عثمان أمين، الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٧١.

(٣٥٢) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص٢٦١.

(٣٥٣) انظر: بدوي، خريف، ص٣٢.

(٣٥٤) انظر: بدوي، خريف، ص٣٣.

(٣٥٥) انظر: الأهواني، المدارس الفلسفية، ص٨٢، وأنظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٢٠٨- ٢٠٩.

(٣٥٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٩٨.

(٣٥٧) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص٢٦٢.

(٣٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢١٧.

(٣٥٩) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٢٠٩.

(٣٦٠) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٣٩١، وأنظر: بدوي، خريف، ص٧٥.

(٣٦١) انظر: بدوي، خريف، ص٥٧.

(٣٦٢) انظر: بدوي، خريف، ص٥٩.

(٣٦٣) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٤٥٠، وأنظر:

بدوي، خريف، ص١٢٣.

(٣٦٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤٥٥.

(٣٦٥) انظر: بدوي، خريف، ص١٠٩.

(٣٦٦) انظـر: رسـل، حكمـة الغـرب، ج١، ص٢٨ وأنظـر: الأهـواني، المـدارس الفلسفية، ص١٠٧.

(٣٦٧) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات – الكويت – ط٣، ١٩٧٧، ص٦، وسنشير له لاحقاً ب(اثولوجيا).

(٣٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص٥.

(٣٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٧٠) انظر:: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العرب، ص ٦٨.

(٣٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٧٢) انظر: اميرة مطر، الفلسفة اليونانية انواعها ومشكلاتها، ص ٤٥٣.

(٣٧٣) انظر: بدوي، خريف، ص ١٢٤.

(٣٧٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص ٤٥٧.

(٣٧٥) انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص ٦٧.

(٣٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٧٧) انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص٨٤.

(٣٧٨) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص ٤٥٩.

(٣٧٩) انظر: افلوطين، التساعية الثالثة، ضمن:حسام محي الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١١٩.

(٣٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٨١) انظر: افلوطين، التساعية الثالثة، ضمن الالوسي، الزمان، ص ١١٩.

(٣٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

[٣٨٣] انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص١٨.

[٣٨٤] انظر: الآلوسي، الزمان، ص١٩.

[٣٨٥] انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص٤٢.

[٣٨٦] انظر: المصدر نفسه، ص٤٢.

[٣٨٧] انظر: محمد عبد الهادي ابو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، ص٣٢ (المقدمة).

[٣٨٨] انظر: محمد مبارك، الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١، ص١٤.

[٣٨٩] انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد، ٢٠٠٥، ص٦١.

[٣٩٠] انظر: الدكتور عبد الأمير الاعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٧.

[٣٩١] أنظر: أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص٥٩ - ٦٠، (المقدمة). وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص٢١١، فما بعد، وأنظر: أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨٩ وما بعدها.

[٣٩٢] انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، ص٨٦

[٣٩٣] انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص٨٧، وقارن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (رسائل)، ج١، ص١٦٧ وما بعدها.

[٣٩٤] انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص١٤٣.

[٣٩٥] انظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن: الأعسم، المصطلح، ص ١٩٠.

[٣٩٦] انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣٥.

[٣٩٧] انظر: أبو ريدة، رسائل الكندي، ص٦٢، (المقدمة).

(٣٩٨) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، ص٦٨.

(٣٩٩) انظر: الكندي، رسالة في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن: رسائل الكندي، أبو ريدة، ج١، ص٢٠٩ - ٢١٣.

(٤٠٠) انظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٢٠.

(٤٠١) أنظر: مدني صالح، الوجود بحث في الفلسفة الإسلامية، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٥٥، ص١٣.

(٤٠٢) أنظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبو ريدة، رسالة في الفلسفة الأولى مج١، ص١١٤ فما بعد. رسالة في مائية ما لا يمكن أن لا نهاية له، ج١، ص١٩٤ فما بعد، رسالة في إيضاح= =تناهي جرم العالم مج١، ص١٨٨ فما بعد. رسالة في وحدانية الله، وتناهي جرم العالم ج١، ص٢٠٢ وما بعدها.

(٤٠٣) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص٩٢.

(٤٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص٩٣ اذ البراهين الكثيرة على تناهي جرم العالم، والزمان والحركة والمكان، ولزيادة الاطلاع: أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص٦٥ فما بعد.

(٤٠٥) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص١٠٠ - ١٠١.

(٤٠٦) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الاولى، الاهواني، ص١٢٠ - ١٢١.

(٤٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص١٢١.

(٤٠٨) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٤، ١٩٨٥، ص٣٨.

(٤٠٩) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني دار القاموس الحديث، بيروت - بدون تاريخ - ص٣٠ - ٣١.

(٤١٠) انظر: المصدر نفسه، ص٤٦ - ٤٧.

(٤١١) انظر: المصدر نفسه، ص٤٩.

(٤١٢) انظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن كتاب (مجموع رسائل الفارابي)

مطبعة السعادة، ط١، القاهرة، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م، ص٦٦.

(٤١٣) انظر: الدكتور، محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، مصر، ط٣، ١٩٦٢، ص٣٢٥.

(٤١٤) انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، ص٨٢ - ٨٣

(٤١٥) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧، ص٣٦ - ٣٧.

(٤١٦) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص١٠٧.

(٤١٧) انظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص٥٢ (هامش ١٤٢).

(٤١٨) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص٧١.

(٤١٩) انظر: الفارابي، رسالة (جوابات لمسائل سئل عنها)، ضمن: رسالتان فلسفيتان، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص١٠٧ - ١٠٨.

(٤٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص٨٥

(٤٢١) انظر: الفارابي، الدعاوى القلبية، ضمن (المجموع)، ص٧، وأنظر: عيون المسائل، ضمن (المجموع) ص٧٠ - ٧١.

(٤٢٢) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص٧١.

(٤٢٣) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، دار الشرق الجديد، بيروت، ط١٩٦٠،١، ص١١٠.

(٤٢٤) انظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة، ضمن: الفارابي، كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص١٨.

(٤٢٥) انظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٧، وهنا لابد لي من الأختلاف مع جوزف الهاشم في قوله: إن رأي الفارابي لا يلبث أن يضطرب في هذه المسألة بعض الأضطراب، فبينما نستمع إليه في " عيون المسائل " يجزم ببقاء النفس لأنها جوهر مفارق ليس فيه قوة قبول الفساد، ويقول بأن لها بعد الموت سعادات وشقاوات، إذ به في " المدينة الفاضلة " يقصر الخلود على النفس العالمة دون الجاهلة. أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ١٢٩، وسبب اختلافي معه كونه يتعامل مع النص تعاملاً أنتقائياً، فيقتطع من السياق العام، المقطع

الذي يخدم الأحكام التي يبغي أطلاقها، على طريقة أبي نؤاس، حين قال وهو يشجع على شرب الخمرة: ما قال ربك ويلٌ للذين شربوا بل قال ويل للمصلينا. إذ لو أكمل الهاشم النص، لرأينا الفارابي يقول مباشرة بعد (سعادات وشقاوات): " وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل " أنظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص١٨. أذن ليس هناك أضطراب البتة. ويبدو أن الهاشم يكرر ما قاله ديبور: أن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب. أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٤٨، وقد ردَّ عليه الدكتور جعفر آل ياسين قائلاً: وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم. أنظر: الدكتور جعفرآل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ١٨٩.

(٤٢٦) انظر: الرازي، رسائل فلسفية، كراوس، ص١٩٥.

(٤٢٧) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٩٢.

(٤٢٨) انظر: الآلوسي، حوار، ص ١٠.

(٤٢٩) انظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص٢٨٤.

(٤٣٠) انظر: حسين مروة، النزعات المادية، ج٢، ص٥٤٨، وقارن: مدني صالح، الوجود، ص ٩٠.

(٤٣١) أنظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص٢٨١ فما بعد، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (أبو ريدة) ص٩٢ – ٩٣. وانظر: حسين مروة، النزعات المادية في الإسلام، ج٢، ص٥٤٩، وانظر، مدني صالح، الوجود، ص٩٨.

(٤٣٢) انظر: الرازي، رسائل، (كراوس)، ص٢٤١، وأنظر: بينس، مذهب الذرة، ص ٥٠ فما بعد.

(٤٣٣) انظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج١، ص١٤٩.

(٤٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٩.

(٤٣٥) انظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص٣٠٤.

(٤٣٦) انظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج١، ص١٤٩.

(٤٣٧) انظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص٢٤١. وأنظر: بينيس، المصدر السابق، ص٤٦ فما بعد.

(٤٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص٣٠٦.

(٤٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(٤٤٠) أنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الإسلام ن ج٢، ص ٥٥٠.

(٤٤١) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٠١، وقارن: مدني صالح، الوجود، ص٥٣.

(٤٤٢) أنظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج١، دار الجبل، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص٢٣٦.

(٤٤٣) انظر: أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفاء، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير طه حسين، ج٤، مصر، ١٩٢٨، ص٤٦.

(٤٤٤) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص٤٧.

(٤٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص٣١٤.

(٤٤٦) انظر: اخوان الصفا، الرسائل، الزركلي، ج٣، ص٣١٩.

(٤٤٧) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص٣٢٦، وقارن: ج١، ص٢١١، ٢١٢.

(٤٤٨) سورة البقرة، آية ١١٧.

(٤٤٩) انظر: إخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج٢، ص٧٦.

(٤٥٠) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص٣٣٥.

(٤٥١) انظر: اخوان الصفا، الرسائل، الزركلي، ج٢، ص٧٦.

(٤٥٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٥٩.

الفصل الثاني

المتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة المتناهي

المبحث الثاني: صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المبحث الثالث: صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي (تناهي العلل)

تمهيد

تتأتى أهمية " المتناهي " في فلسفة ابن سينا من كونه يرتبط ارتباطاً وثيقاً ليس بالفلسفة الطبيعية عنده فحسب، بل بالفلسفة الإلهية أيضاً، فهو من لواحق الجسم الطبيعي، ويشتبك مع لواحق الجسم الأخرى، من حركة وزمان ومكان، بعلاقات لا فكاك منها ولا غنى عنها. وفي الوقت ذاته يشكل أساساً لمبدئي الجسم: الهيولى والصورة، واللذين سندرسهما في الفصل القادم. فضلاً عن ارتباطه بموضوع النفس عند ابن سينا من جهة حدوثها وتعلقها بالبدن. وهكذا باستطاعتنا أن نقول إن " المتناهي " عند ابن سينا، يشكل نظرية متكاملة، لا تقتصر في بحثها عن الأجسام وانقسامها، بل تتعداها إلى لواحقها، ثم إلى النفس، منطوية في داخلها على نقد علمي للمذاهب السابقة يفصح عن حسن الاستيعاب الفلسفي عند فلاسفتنا، ومن ثم حسن المعالجة الفلسفية التي أسست لتكوين فلسفة إسلامية أصيلة نهجاً وتطبيقاً.

المبحث الأول: طبيعة المتناهي عند ابن سينا

المقصد الأول:تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الإلهي والطبيعي

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

لتحديد المفاهيم أهمية كبيرة في عملية التقدم إلى أمام على طريق استكشاف مجاهيل وأعماق النصوص السينوية وغير السينوية من الفلسفة الإسلامية، بسبب إن تلك المفاهيم وليدة مرحلة فكرية بعيدة نسبياً عن راهننا الحالي، من جهة ومن جهة أخرى، الإحاطة المعرفية بالمفاهيم تلك تزود القارئ والباحث على حد سواء، بالمفاتيح التي تمكنه من القيام بمهاجمة تلك النصوص.علماً أن مفردة المهاجمة هنا بعيدة كل البعد عن الأجواء الحربية، وقريبة كل القرب، بل تدخل في صلب الحوار الحضاري، الذي لا يبغي أرباً غير إلقاء شعلة من ضوء، وحمل قبساً من نور، لعلّ تلك الشعلة وهذا القبس، يساهمان - ولو بالنية الصادقة - في تفتيت الظلام، وإشاعة روح التواصل مع الآخر مهما كان جنسه وشكله ولونه، ورحمَ الله الغزالي حين قال: إن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال؛ بل هو رمي في العماية والضلال[1].

ويبدو أن فيلسوفنا الشيخ الرئيس كان أول من تنبه إلى مسألة صعوبة تلك المصطلحات المتداولة آنذاك، فتراه بين الحين والآخر، يقول: "ولنزد هذا بياناً". لابد من التنويه، أننا سنمر على أكثر المصطلحات قرباً من المتناهي، والقرب هنا يعني كثرة ترددها ، تداولها في إطار مسألة التناهي، وسنجعل

المصطلحات قسمين قسم رئيس وقسم آخر ثانوي، يأتي في هوامش البحث، على أننا سنركز في هذا المقصد على المدلولات الاصطلاحية فحسب، تاركين مسألة أهميتها وترابطها مع المسائل الأخرى إلى المباحث اللاحقة التي ستعبر بنفسها عن تلك العلائق.

أولاً: الكم (Quantity)

الكم عند ارسطو " الذي يتجزأ في أشياء هي فيه ولكل واحد منها أو إحداها طبع أن يكون واحداً ما "[٢]، ويعلق ابن رشد على هذا القول بأنه " يحتمل أن يكون كأنه رسم للكمية المتصلة والمنفصلة، وذلك أن كل ما ينقسم فإنما ينقسم على أشياء في طباعها أن تكون واحدة ويحتمل أن يريد بهذا القول الكمية المنفصلة لأنها " التي تنقسم إلى آحاد غير منقسمة بالطبع وأما الكمية المتصلة فأنها تنقسم إلى آحاد من شأنها أن تكون واحدة ولكنها تقبل القسمة"[٣].

إذن، أن أخص خواص الكم عند ارسطو هو " المساوي وغير المساوي فأن ما عدا الكم لا يوصف بهذا، مثال ذلك أن الكيف لا يقال فيه مساو ولا غير مساو، بل يقال شبيه وغير شبيه، فيكون على هذا أخص خواص الكم أنه مساو أو غير مساو "[٤]. أما الكندي فقد حدَّ الكم بأنه " ما أحتمل المساواة وغير المساواة بين الأشياء"[٥]، ومن ثم حدَّه الخوارزمي الكاتب بأنه " كل شيء أمكن أن يقدَّر جميعه بجزء منه كالخط والبسيط والمصمت والزمان والأحوال"[٦]. أما ابن سينا، فسنعرض نظريته في الكم، بحسب ما بسطها هو في كتاب (المقولات) من منطق الشفاء، مع الاستعانة في أثناء ذلك بكل ما يتيسر من نصوص كتبه الأخرى، علماً بأنه لم يضع " الكم " ضمن ما حدَّه في رسالة الحدود، وقد تابعه في ذلك الغزالي، على العكس من الكندي والخوارزمي الكاتب - كما مر بنا - والآمدي[٧] فيما بعد.

أول ما يقرر ابن سينا أن الكم عرض وليس بجوهر[٨]، فإن ما يقع فيه من المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي يصير به الجسم جسماً، فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية، بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض، فالكم ينقسم من جهة إلى متصل ومنفصل، ومن جهة أخرى إلى ما لأجزائه وضع، وما ليس لأجزائه وضع[*]. والكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة متحدة ولا يكون إلا لجوهر واحد، فهو خط، أو سطح، أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد، بعد واحد، أو بعدان، أو ثلاثة أبعاد، ويمكن أن يكون معاً[*] مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً[**] مثل الزمان، والمكان والجسم والسطح من الكم المتصل.

أما الكم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة، أنه الكثرة المقيسة بواسطة الوحدة[١٠]، وهو العدد المجرد[١١]، مثل ٣، ٤، ٥، الخ. " فأنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة، لم تجد بينهما طرفاً مشتركاً، فأنه لا طرف للأعداد إلا الوحدة "[١٢]، ومن حيز الكم المتصل تبتدئ الهندسة، ومن حيز الكم المنفصل يبتدئ الحساب[١٣].

ثانياً: الاتصال (Relevance)

عُرف ارسطو المتصل بأنه "إذا كانت نهاية كل واحد من الشيئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت على حساب ما يدل عليه الاسم، وليس يمكن أن يكون ذلك واجزاؤهما اثنان[١٤].. ويحد الكندي الاتصال بأنه " إتحاد النهايات "[١٥]. أما ابن سينا فيعرف الاتصال بأنه " لفظ مشترك يقال على معان ثلاثة.. اثنان منهما تقال للشيء بالقياس إلى غيره، وواحد يقال للشيء في نفسه لا بالقياس إلى غيره "[١٦]، وهذه المعاني:

١- ما يقال له متصل في نفسه " الذي هو فصل من فصول الكم، وحده أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك "[١٧].

٢- من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو كم متصل " وهو ان المتصلين هما اللذان نهاياتهما واحدة "[١٨].

٣- حركة في الوضع لكن من وضع " فكل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال أنه متصل "[١٩]، مثل خطي زاوية، وهذا المعنى هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة، أي أن نهاية كل من المتصلين ملازمة لنهاية الآخر في الحركة وأن كان يختلف عنه بالفعل مثل اتصال الرباطات بالعظام. وهناك متصلات قارّة مثل المكان والخط والسطح، وهناك متصلات غير قارّة مثل الزمان والحركة[٢٠]. أما المتصل بالذات، فهو " الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها، واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي، فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً، ومشكلاً بسائر الأشكال "[٢١].

ولا يمكن الحديث عن الاتصال بمعزل عن الانقسام[٢٢]، فأنه يقال " متصل للشيء في نفسه إذا كان بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء بينها الاتصال الذي يمعنى أن بينها حد مشترك هو طرف لهذا وذاك، وهذا هو حد المتصل. وأما الذي يقال أنه المنقسم إلى أشياء تقبل القسمة دائماً هو رسمه، وذاك لأن هذا غير مقوم لماهيته "[٢٣].

ومسألة الاتصال والانقسام تشكل الأساس للانطلاق نحو بحث مسألة تناهي ولا تناهي الجسم عند ابن سينا، كما سنرى لاحقاً، " فقبل أن نتكلم في أمر تناهي الأجسام وأحوالها في الإعظام، فحقيق بنا أن نتكلم في تناهيها ولا تناهيها في الصغر والانقسام "[٢٤]، على أننا سنؤجل بحث مسألة الانقسام بتفصيل إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، حيث سنعرض للآراء السابقة على ابن سينا في ممَّ يتكون الجسم الطبيعي، وسيكون مذهب الانقسام اللانهائي أحد تلك الآراء.

ثالثاً: التداخل (Subalteration)

يحد ابن سينا المتداخل "هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد"[٢٥]، ومفهوم المداخلة عنده يعني الملاقاة بالأسر، أي لا شيء من ذات هذا إلا ويلقى ذات الآخر"، إذا كان شيئان يتعدى لقاء كل منهما طرف الآخر حتى يلقى ذات الآخر بأسره لم يكن ذلك مماسة(*)، بل كان مداخلة[٢٦].

ومن الجدير بالذكر أن مسألة المداخلة تتعلق عند ابن سينا بالمقادير(**) التي بنى على أساسها مذهبه في نفي الخلاء " فما أسهل أن يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه، وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى، ولسائر الصور والأعراض(***)، وذلك أن الأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم، وأما سائر الصور والأعراض فلا حصة لها في العظم إلاّ بالعرض، فإذا أجتمع عظيمان فإن الكل أعظم من الجزء، والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً لجزئه، والنقطة لا حصة لها في العظم، فلذلك لا تتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد(*). فإذا كان معنى المداخلة " هو أن يكون أي شيء أخذت من أحد الأمرين تجد معه في الوضع شيئاً من الآخر إذ لا ينفرد أحدهما عن الآخر بوضع، فالذي يقابله هو أن يكون ذات هذا متميزاً في الوضع عن ذات ذلك، فتوجد أجزاؤه مباينة لأجزاء ذلك [٢٨].

رابعاً: المتناهي (Finite)

حد النهاية عند ارسطو "هو آخر كل واحد من الأشياء الذي لا يوجد شيء خارج منه ليوجد أولاً والذي هو أول وجميع أجزائه داخلة، والذي هو صورة عظم أو الذي له عظم وأيضاً تمام كل واحد من الأشياء "[٢٩]، فيما يحده، ابن سينا " ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه"[٣٠]. وقد تابع الغزالي حد النهاية السينوي لفظاً ومعنى حين حده " غاية ما

يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه "[31]، فيما خالف الآمدي حد ابن سينا لفظاً لكنه لم يبتعد عنه من جهة المعنى قليلاً أو كثيراً، فهو عنده " عبارة عن ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذي الطرف، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن للزمان "[32].

غير أن ابن رشد أبى إلا أن يتابع حد أرسطو لفظاً، مع الأخذ بنظر الأعتبار أن حدود الفلاسفة لم تبتعد كثيراً عما جاء به ارسطو مضموناً، من حيث اجماعها - رغم اختلاف اللفظ، وهذا تابع لتطور المصطلح الفلسفي واستعمالاته على ان النهاية أو المتناهي هو المقدار أو الكمية التي ليس وراءها شيء[33]، فقال ابن رشد في حد النهاية " الذي هو آخر كل واحد من الأشياء، وتقال على معانٍ أحدها آخر كل واحد من الأعظام مثل السطوح التي هي آخر الجسم والخطوط التي هي آخر السطوح والنقط التي هي نهاية الخطوط"[34].

والمتناهي هو كل ما له نهاية، أو ما يصل إلى نهاية End فهو متناه، وذلك يعني أيضاً " أخيراً "، نهائي، ومنها " الظرف ": " في النهاية "، " أخيراً "، والمتناهي ما له حدود أو تخوم[35].

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

بغية تحديد موقع مسألة المتناهي من فلسفة ابن سينا، علينا باديء ذي بدء، أن نقدم مخططاً عاماً عن تقسيم العلوم عند فيلسوفنا. وأقول عاماً ذلك أن التفصيل في المسألة يلقي على كاهل البحث ثقلاً يخرج به عما هو معني به، فضلاً عن أن ذلك التفصيل موجود عند الفيلسوف أصلاً[36]، وعند المحدثين من دارسي ومؤرخي الفلسفة[37]، مما يجعل من الخوض فيه تكراراً لا طائل من ورائه، وعليه، سنكتفي من ذلك بالأعم الذي يسهل غايتنا، وذلك لكون كل من المتناهي واللامتناهي يمتدان ويتشعبان في ثنايا كل من العلمين: الطبيعي و الميتافيزيقي، فضلاً عن العلم الرياضي (التعاليمي)، وبعد هذا وذاك المنطق،

الذي هو أساس كل العلوم وآلة تحصيلها.

أولاً: تقسيم العلوم عند ابن سينا

يجب التنويه ابتداءً إلى أن العلوم عند ابن سينا يراد بها العلوم العقلية فحسب، أي أن كتبه خالية من تناول العلوم الشرعية واللسانية التي اضافها الفلاسفة المسلمون قبل ابن سينا على التقسيمين الافلاطوني والارسطي للعلوم[٣٨]. وذهاب استاذنا الآلوسي إلى أن سبب ذلك هو ضياع كتب ابن سينا الأخرى التي لم تصلنا، أنما هو - بحسب رأيي المتواضع - قد يكون تعليلا خارجيا يحمل قدراً من التأسيس على ماهو غائب[٣٩]. إذ من الممكن أن يكون ذلك " الضائع " خالياً من ذلك التناول أيضاً. والأرجح هو التعليل الذي ينبثق من داخل النص السينوي نفسه، اذ يعرّف الحكمة بأنها " صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجودة وتستعد للسعادة القصوى بالأخرى وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[٤٠]. ومن ثم هي "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية"[٤١]، ومن ثم، فأن أقسامها تدل على أنه "ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع"[٤٢]، والذين يدعون الحكمة ثم يزيغون عن سواء السبيل فبسبب عجزهم وتقصيرهم، وإلا فأن هذه الصناعة لا توجب ذلك وهي منهم براء. فنستنتج من ذلك أن لا مبرر - بحسب رأي ابن سينا - لتناول العلوم الشرعية إذا كانت الحكمة تؤدي إلى نفس الغرض.

وسيعتمد البحث أساساً (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، ضمن تسع رسائل، وذلك لكونها " إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال، وإلى البيان الإكمال، وإلى التحقيق التقريب، وإلى التثويب الترتيب"[٤٣]. على أن يقترن ذلك بتعزيزات من كتب ابن سينا الأخرى.

يقسم ابن سينا الحكمة على قسمين: قسم نظري وآخر عملي[٤٤]. القسم النظري: الغاية منه " حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط "[٤٥]، أي الحكمة " التي الينا أن نعلمها وليس الينا أن نعملها "[٤٦]. مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

وأما القسم العملي: فالمقصود منه " حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه"[٤٧]، وفائدة الحكمة العملية هذه " أن تعلم كيفية المشاركة، التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع الإنساني"[٤٨].

ومن الجدير بالأشارة أن الكندي والفارابي قد سبقا ابن سينا في هذا التقسيم الثنائي للحكمة، والثلاثة يوافقون ارسطو ويحذون حذوه. فالكندي يرى أن القسم النظري طبيعة النفس العقلانية، والقسم العملي يساير طبيعة النفس الحسية[٤٩]. بينما يرى الفارابي " إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون أما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"[٥٠].

وكان ارسطو قد قسم العلوم على علوم نظرية والتي سماها علوم الرأي، وعلوم عملية[٥١]. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن العلوم العملية تشمل السياسة والتدبير المنزلي وتنظيم العلاقات الأسرية بشكل خاص والاجتماعية بشكل عام، فأن الباحث يرى أن ليس لهذه الحكمة علاقة بموضوعه، ومن ثم يهمله.

اقسام العلوم النظرية

الغاية من العلوم النظرية هي "حصول الاعتقاد واليقين بالموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، بل هي حصول رأي فحسب"[٥٢]، بمعنى آخر هي إدراك لما هو ضروري ولا يقبل التغير، وهذا القسم يتميز بأن غايته الحق لأنه يرتبط بالعقل من ناحية احكامه وعلله، ويتساوق مع الذهن تساوقاً يبلغ فيه حد

الاقناع التام. ولهذا القسم أيضاً مبادئ وموضوعات ومسائل، أما المبادئ فهي المقدمات التي يبرهن بها العلم، ولا تبرهن هي ذات العلم. وأما الموضوعات فيقصد بها الأشياء التي تبحث فيها العوارض الذاتية وأحوالها. وأما المسائل فهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه، وفي تحديد أكثر دقة يمكن القول أن المبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، وأما الموضوعات فعليها البرهان[٥٣].

تنقسم الحكمة النظرية بدورها على ثلاثة أقسام: الطبيعية، التعاليمية، والآلهية، على جعل أن العلوم الفلسفية هي هذه "ما دامت الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم النظرية هي هذه"[٥٤].

وهذا تقسيم ارسطي الأصل[٥٥].

١ـ العلم الطبيعي

يبحث هذا العلم في الأمور التي "حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة"[٥٦]، مثل السكون والتغير، والكون والفساد، وأجرام الأفلاك، والعناصر الأربعة وما يتكون منها. أي أن موضوعه " الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة"[٥٧]، أي الأجسام واللواحق التي تلحق بها سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منها، وستبين لنا أهمية هذا العلم حين ندرس الجسم بمستواه الأول، أي بما هو متحرك وساكن، ومؤجلين النظر بالجسم من حيث مستوى التناول الثاني (الميتافيزيقي)، أي الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة، وذلك أن " الكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين: احدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعيات"[٥٨]. أي أن " العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ماهو جوهر، ولا من جهة ماهو مؤلف من مبدئيه، أعني الهيولى والصورة، ولكن من

جهة ما هو موضوع للحركة والسكون "[٥٩].

٢ـ العلم التعاليمي

والمقصود بهذا العلم الحكمة الرياضية، التي تتعلق "بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وأن كان وجوده مخالطاً للتغير"[٦٠]. أي أن موضوع الرياضة مأخوذ من المادة بطريق التجريد، ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة[٦١]. على اساس أن الأمور الرياضية وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما[٦٢]، مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية، ومثل العدد وخواصه. وعلى هذا الأساس يؤكد ابن سينا على أن موضوع العلم الرياضي " أما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة (علم الهندسة) وأما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع مادة (علم الهيئة) وأما عدداً مجرداً عن المادة (علم الحساب) وأما عدداً في مادة (علم الموسيقى[٦٣])[٦٤]. وإذا كان الجسم إسماً مشتركاً يقال على معان، فإن أحد هذه المعاني " يقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد(*) ثلاثة بالقوة "[٦٥]، وهذا هو التصور الرياضي للجسم.

٣ـ العلم الإلهي

على غرار ارسطو يأتي العلم الالهي عند ابن سينا مرادفاً لما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، لكنه في " منطق المشرقيين " يستعمل هذا المصطلح بالمعنى الخاص للكلمة، فهو يدل به على أحد القسمين الرئيسيين اللذين تنقسم عليهما ما بعد الطبيعة: العلم الإلهي، والعلم الكلي[٦٦]. وهكذا فإن ابن سينا، وقبله الفارابي، ينحو منحى جامع المؤلفات الارسطية اندرونيقوس(*)، الذي رتبها فوضع "الميتافيزيقا " بعد أعمال ارسطو العلمية - الطبيعية[٦٧].

العلم الالهي عند ابن سينا هو العلم الذي " يبحث فيه عن الاسباب الأولى للموجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ

المبادئ وهو الإله تعالى"[٦٨]. وموضوعه الوجود الفعلي المفارق الذي لا تخالطه المادة أصلاً[٦٩]. ولهذا العلم فحسب حق النظر في الموجود بما هو موجود وأنه هو الناظر منها فيما هو أشد تقدماً في الوجود وذلك بأن تطلب أيضاً اسبابه وعلله الأولى وهو الجوهر وعلل الجوهر[٧٠]، وذلك لأن " مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى"[٧١]. وعليه سنرى أن ابن سينا يدرس الجسم مثلاً على مستويين: المستوى الأول كما مر ذكره في العلم الطبيعي، والمستوى الثاني هو دراسته من حيث مبدئيه، الهيولى والصورة، لأثبات جوهريته، وهذا المستوى يدرس في العلم الالهي، لأنه له الحق في دراسة مبادئ العلوم الجزئية، وعلى حد قول النراقي[*]: إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه أعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون[٧٢]. وهذا ما يحيلنا إلى دراسة التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا.

المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الإلهي والطبيعي

التداخل بين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا يصل إلى حد أن الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها آراؤه، تبين لنا كيف أن الميتافيزيقا تلقي بظلها على الفلسفة الطبيعية عنده، والأنفصال بينهما غير محدد المعالم، والاتصال بينهما من الكثافة بحيث يبدوان في الفلسفة السينوية الطبيعية كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد[٧٣]. وخير مثال على ذلك التداخل هو موضوع " الجسم "، فهذا الموضوع تتناوله الفلسفة الطبيعية من حيث هو متحرك وساكن، ومتغير، وتبحث في أعراضه ولواحقه من حيث هو كذلك، لا من حيث هو جسم مطلق، والنظر في الأجسام الفلكية والأسطقسية، كأجسام مخصوصة لا مطلقة، كذلك النظر في حركة الجسم إذا كان متناهياً أو

غير متناهٍ من حيث تأثيراته وأفعاله[٧٤].

أما الفلسفة الإلهية، فتنظر إلى موضوع" الجسم " عبر بحثها في: هل هو مؤلف من أجزاء لا تتجزأ؟، وهل هو متناه أو غير متناه؟، وهل يجب أن يكون لكل جسم حيز وشكل وقوام أم لا؟، كذلك النظر إلى الجسم من حيث هو موجود، لا من حيث هو متغير، ومن حيث هو جوهر أم عرض، وبما هو مؤلف من هيولى وصورة[٧٥]. أذن العلم الإلهي لا يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية[٧٦].

قد كان ذلك التداخل من النتائج التي ترتبت على قول ابن سينا بنظرية الفيض التي تفسر نشوء الموجودات بترتيب نازل من الأعلى (واجب الوجود) إلى الأسفل (الهيولى) ما دامت الفلسفة هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فلها الحق في فحص مبادئ العلوم التي توجد عنها، وليست لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادئ العلوم الأعلى منها[٧٧].

أولاً: أصول التداخل قبل ابن سينا

وقد سبق الفارابي ابن سينا في السير على هذا السياق التداخلي حين أكد بأن العلم الآلهي ينقسم على ثلاثة أقسام، أحدها " يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم، مثل ظن من ظنَّ في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم، فيقبحها ويبين أنها فاسدة"(٧٨). على أن ارسطو قد سبق الأثنين في ذلك المنهج التداخلي حين قرر " إن العلوم الجزئية ليست تنظر في الهوية المطلقة وأنه يجب أن يكون ها هنا علم يفحص عن الهوية المطلقة"(٧٩). فقد جرت العادة في القرون القديمة والقرون الوسطى على عدّ الطبيعيات قسماً من الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت علم الموجودات بأحوالها وفق تعريفها القديم على الخصوص، وأدق من ذلك أن يقال أن الطبيعيات كانت تدخل ضمن نطاق الفلسفة لاحتياجها إلى ما بعد الطبيعة ولاحتياج ما بعد الطبيعة إليها، وفضلاً عن ذلك فإن الطبيعيات ترتبط بما بعد الطبيعة، وذلك لأن سلسلة الموجودات متصلة من الهيولى إلى العقل(٨٠). أذن " فلكل واحد من العلوم الجزئية يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولاً ومبادئ تتبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة، والطبيعي علم جزئي، فله أصول موضوعة فنعدها عداً ونبرهن عليها في الحكمة الأولى"(٨١).

ثانياً: طبيعة التداخل عند ابن سينا

فإذا كانت مبادئ الأمور الطبيعية " لجزئي جزئي منها ولا تشترك كافتها في المبادئ، فحينئذ لا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثبات آنية هذه المبادئ، وإن كانت مبادئ أول تعمُّ جميعها، وهي التي تكون مبادئ لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة، فلا يكون إثبات هذه المبادئ أن كانت محتاجة إلى الإثبات على صناعة الطبيعيين، بل على صناعة أخرى "[٨٢]. ودليل ابن سينا على ذلك هو " إن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، والمساحي في الهندسة، فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه إليه، وكذلك في غير ذلك.. فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم"[٨٣]. ومنفعة هذا العلم، أي علم ما بعد الطبيعة، هي "إفادة اليقين بمبادىء العلوم الجزئية"[٨٤]. والحق هو أن القول بوجود الطبيعة مبدأ للعلم الطبيعي " وليس على الطبيعي أن يكلم من ينكرها وأنما إثباتها على صاحب الفلسفة الأولى، وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها"[٨٥]. هنا يفترض ابن سينا أن سائلاً يسأل " إنه إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم إنما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بياناً دورياً ويصير آخر الأمر بياناً للشيء من نفسه"[٨٦]، ويجيب على هذا السؤال الافتراضي "إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند في براهينها إليه بفعل أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعض هذه المسائل، ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وصفاً البتة؛ بل ربما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ

العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فإنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. وبالحريّ أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط"[87]. أذن فقد أصبح من البين " إنه لا سبيل إلى أقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل أنه مبدأ له، فبعض مبادئ العلوم بينة بأنفسها، وبعضها محتاجة إلى بيان، وكلاهما من المستحيل أن يبينا في العلوم التي هي لها مبادئ أُوَل"[88].

وهكذا ننتهي إلى القول بأن ابن سينا - ومن قبله الفارابي - يفسر العلم الطبيعي بما بعد الطبيعي، ويرى أن الفلسفة الطبيعية تتسلم مبادئها وتبرهن على وجودها من الفلسفة الآلهية. وليس من ريب في أن هذا التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي هو تقليد ارسطي قديم، ينبغي إلاّ نقع في خطأ الأحكام المبتسرة عليه، كما وقع بعض الدارسين، مدعياً أن هذا التداخل في المنهجين سببه سوء الرؤية المعرفية عند ابن سينا، وعدم القدرة على التميز الواضح بينهما، ولو كان كل من الفارابي وابن سينا، قد قالا صراحةً باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لترتب على ذلك شأن كبير، وتمكنت العلوم الطبيعية من ثم من التقدم إلى حد كبير[89]. لأن حكماً كهذا يفتقر إلى أدلة النقد الداخلي للمنهج، لأن الفصل بين العلمين عملية حديثة ومستحدثة، لم يكن عصر الشيخ الرئيس يدركها أو يتصور وقوعها أو يستوعب غاياتها[90].

ثالثاً: نقد ابن رشد للتداخل عند ابن سينا

وقد وجه ابن رشد فيما بعد سهام نقده إلى المنهج التداخلي فيما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، ورأى أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يبرهن على وجود أسبابه، وليس كما يدعي ابن سينا بأنه يأخذها من العلم الإلهي كمبادىء مسلم بها، وأن العلم الطبيعي لا يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة

وصورة، لأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل بذلك[٩١]. وفي نص آخر يقول ابن رشد " إن كان ابن سينا يرى إن الإلهي يبرهن على وجود الطبيعة، أي يبرهن في الأمور المتأخرة التي في العلم الطبيعي، ولو تبرهنت في العلم الإلهي، لوجب أن تبرهن في أمور هي أقدم وأعرق عندنا وذلك غير ممكن، أذن من الخطأ إعطاء الأسباب في العلم الإلهي لأن وجود الطبيعة في الأشياء الطبيعية بينة الوجود بنفسها[٩٢]. فابن رشد يرى أن الفارابي وابن سينا قد فسرا مبادئ علم الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، وكان الأولى أن يتسلما هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنيا عليه ما بعد الطبيعة، أي البدء من المادي للوصول إلى الله وليس العكس[٩٣]. ولم يؤد ذلك النقد الرشدي لابن سينا في مجال هذه العلاقة بين مناهج الطبيعة وما بعدها إلى عتيد في التنظير، والسبب لا يعود إلى مشائية ابن رشد فحسب، بل إلى كونه أدرك أن لا مجال لهذا الفصل في منظور عصره وبنياته الثقافية، فعاد من بدء؛ فكأنه لم يفعل شيئاً ولم يضف جديداً[٩٤]. فها هو ابن رشد يؤكد على أن العلوم الجزئية ليس من شأنها أن تصحح مبادئ علمها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها، وإنما يكون ذلك لعلم آخر يسميه ابن رشد العلم الكلي أو الصناعة العامة الكلية، وهذه الصناعة الكلية تقوم على علمين أساسين هما الفلسفة الأولى والجدل، إلاّ أن ما يشوب الجدل من اشكالات هو استعماله آراء مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب[٩٥]. وهكذا سيكون لذلك التداخل دور كبير وأهمية فائقة في توجيه دفة هذا البحث، لا سيما في جانب المنهج وخطة البحث. فإذا كان المتناهي يتعلق -كما يبدو للوهلة الأولى- بالطبيعة والعلم الطبيعي، من جسم طبيعي ولواحقه؛ مثل الحركة والزمان والمكان والنفس من جهة أحداثها، فإن للمتناهي صلة بما بعد الطبيعة أيضاً عبر دراسة تناهي العلل، كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وإذا كان اللامتناهي يبدو وكأنه من موضوعات ما بعد الطبيعة، فإن له علاقة بموضوعات الطبيعة مثل الهيولى والصورة اللذين يدرسان في العلم

الطبيعي لكونهما مبادئ الوجود المتغير، وفي الفلسفة الأولى يدرسان بوصفهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر[٩٦]. والروابط بين المتناهي واللامتناهي من جانب والطبيعة وما بعد الطبيعة من جانب آخر.أما على مستوى التناول، فأن ابن سينا يدرس الجسم، على سبيل المثال، بمستويين، الأول: مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه " جسم قابل للحركة والسكون.. أي من جهة أنه موجود شأنه قبول الحركة والتغير والسكون. والثاني: هو مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يبحث في الجسم من حيث هو موجود مطلق ومن جهة الجوهرية المطلقة، أي لإثبات جوهرية ذلك الجسم[٩٧]. وهكذا نستطيع القول أن مسألة المتناهي، وكذلك اللامتناهي، تتحرك بين علمين رئيسين من العلوم النظرية عند ابن سينا، وهما العلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، وما ذلك - بحسب رأيي المتواضع - ألاّ بتأثير نظرية الفيض التي قال بها ابن سينا، والتي رتبت الموجودات - كما أشرنا - بترتيب نازل من الله تعالى إلى الهيولى.

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

لقد توضحت صورة دراسة ابن سينا للمتناهي، عبر القاء الميتافيزيقا بظلها على الفلسفة الطبيعية، وهو النهج الذي سارت عليه الفلسفة المشائية منذ قيام ارسطو بدراسة الجسم على النحو الذي درسه عليه[٩٨]. وبما أن لواحق الجسم الطبيعي هي الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والمتناهي واللامتناهي[٩٩]، فأن ابن سينا يدرس هذه المسألة من جميع زواياها، بعدها من لواحق الجسم الطبيعي، مبتدئاً تلك الدراسة بالتساؤل عن الأجسام الطبيعية، هل هي تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية له، أم هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ عندها تنتهي قسمتها، فيعارض قول الذين يزعمون أن الجسم ينقسم إلى ما لانهاية له.ويتعرض بالنقد لكل من زينون وبارمنيدس وديمقريطس ورجال علم الكلام في الإسلام. فنجده في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من

طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي) يدرس " حال الأجسام في انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما يتعلق به المبطلون من الحجج ". وفي الفصل الرابع يحاول " إثبات الرأي الحق منها وإبطال الباطل ". وفي الفصل الخامس يحاول " حل شكوك المبطلين في الجزء ". وفي الفصل السادس يدرس المسافات والحركات والأزمنة على ضوء التناهي واللاتناهي، ليثبت أن ليس لشيء منها أول جزء. وفي الفصل السابع يدرس المسألة من جهة علاقتها بالمذاهب التي حاولت تفسير الكون والفساد. وفي الفصل الثامن يقول أنه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلية أو جزئية غير متناه وفي الفصل التاسع ينقض حجج من قال بوجود ما لايتناهى بالفعل، وفي الفصل العاشر يذهب بناءً على ما سبق وأن ما أورده من حجج ومناقشات إلى أن الأجسام متناهية من حيث التأثير وفي الفصل الحادي عشرة يثبت أن ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما. وفي الفصل الثاني عشر يعقب على ما يقال أن الأجسام الطبيعية تنخلع عند التصغر المفرط صورها وكذلك ما قيل أن من الحركات مالا أقصر منه. وفي الفصل الثالث عشر يدحض القول باللاتناهي من طريق آخر وهو ما يسميه بجهات الأجسام. ثم أخيراً، يدرس في الفصل الرابع عشر المسألة من زاوية جهات الحركات الطبيعية المستقيمة[١٠٠].

هذا ما يتعلق بكتاب الشفاء، وهو موسوعة ابن سينا الفلسفية. أما في كتاب النجاة الذي هو مختصر لكتاب الشفاء، فأن بن سينا يتناول المسألة بشكل مركز في الفصول من الثاني عشر إلى السادس عشر من المقالة الثانية (في لواحق الأجسام الطبيعية) من القسم الثاني من الكتاب(في الحكمة الطبيعية. فهو يدرس في الفصل الثاني النهاية واللانهاية، وهذا الفصل بمثابة مقدمة تمهيدية تحتوي على المبادىء التنظيرية العامة للتناهي واللاتناهي، التي سنراها مبثوثة في ثنايا معالجتنا لموضوعات المتناهي في المبحثين الثاني والثالث من هذا الفصل. وفي الفصل الثالث عشر يدرس عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة،

وفي الفصل الرابع عشر يدرس عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب المدة للتجزؤ. وفي الفصل الخامس عشر يتناول عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب العدة للأنقسام. وفي الفصل الأخير، السادس عشر، يدرس تناهي الجهات[١٠١].

وأما في كتاب " عيون الحكمة " الذي هو اختصار مركز لما جاء في كتاب " النجاة "، فيدرس ابن سينا المسألة في الفصلين الثالث والرابع من القسم الثاني من الكتاب (الطبيعيات)، ففي الفصل الثالث يدرس تناهي الأبعاد، وفي الفصل الرابع يدرس تناهي الجهات[١٠٢]. علماً إن ذلك كله، أي في الكتب الثلاثة الآنفة الذكر، مما يأتي تحت عنوان التناهي واللاتناهي، وألاً فتناهي الحركة يدرس في موضوعات الحركة، وكذلك المكان، وكذلك الزمان، هذا فضلاً عن كثير من الإشارات والتنبيهات التي جاء في كتاب ابن سينا " الأشارات والتنبيهات "، وكثير من التعليقات في كتاب " التعليقات "، والكثير أيضاً مما جاء في ثنايا رسائل ابن سينا ومباحثاته التي سيكون لها حضور فاعل في المباحث الاتية.أذن يمكن القول، أن دراسة ابن سينا لمسألة التناهي واللاتناهي ترقى إلى مستوى تكوين نظرية لا تقتصر على بحثها من زاوية انقسام الأجسام، وهل تذهب في الأنقسام إلى ما لانهاية له أم تقف عند حد معين من القسمة لا يمكن قسمتها بعده، بل تتجاوزها إلى دراسة هذه المسألة في كل تفريعاتها الخاصة بلواحق الأجسام الطبيعية، فأذا كانت الأجسام تلحقها الحركة والزمان والمكان، فأن هذه اللواحق بدورها تستدعي التساؤل عن تناهيها ولا تناهيها. فهل الحركة متناهية أم غير متناهية، وكذلك الزمان، وكذلك أيضاً المكان وهكذا. فابن سينا يتجاوز محاولة تفسير مبادئ الموجودات الطبيعية إلى بحثه في لواحقها، بل إلى بحثه أيضاً في عناصر عالم ما فوق فلك القمر وما تحت ذلك القمر[١٠٣].

المبحث الثاني: صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي

المقصد الثالث: النفس

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

اولاً: طبيعة الجسم عند ابن سينا

يمكن ان تشكل عملية تحديد مفهوم الجسم مدخلاً واستهلالاً طبيعياً لطبيعة الجسم عند ابن سينا، فإن تحديد مفهوم الجسم عنده يعتمد على زاوية النظر التي منها يتحدد ذلك المفهوم، والمقصود بزاوية النظر؛ العلم الذي ينظر من خلاله إلى الجسم، فالميتافيزيقا تنظر إلى الجسم على أنه " الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك البعد طولاً أو عرضاً أو عمقاً "(١٠٤). وهذا النظر يعني أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، فلو إنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاداً معينة، ثم غيرت ذلك الشكل بحيث لم يبق شيء من تلك الأبعاد، فهل ذهبت الجسمية؟ أم أن جسمية الشمعة باقية بالشخص(١٠٥) كذلك إذا قلنا أن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد. " فليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا الانقسام(١٠٦).

أما في الطبيعة، فمفهوم الجسم يتصل اتصالاً وثيقاً مع مفهوم الطبيعة عند ابن سينا "فالطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه ولكونه بالذات لابالعرض"(١٠٧).

وعليه فلكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراض، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغيره الذي يتكون عن ذاته، وكذلك سكونه وثباته"[١٠٨]، أي "الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعيات"[١٠٩]. أما "الجسم بما مؤلف من هيولى وصورة فيكون اثباتها فيما بعد الطبيعة"[١١٠].

بينما ينظر العلم الرياضي/ التعاليمي إلى الجسم بوصفه صورة وشكلا تعليميا ليس له علاقة بالمحسوس العياني، سيحده بأنه " كل متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة"[١١١].

إذاً الجسم تحديداً عند ابن سينا هو " صورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعميقاً ذات حدود متعينة "[١١٢]، وهذه الأبعاد المفترضة تعني أن ابن سينا يرى أنه " ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل "[١١٣]. وهذا المفهوم يخالف " ظن بعضهم أن للجسم طولاً معيناً وعرضاً وعمقاً معيناً، وأن كل ذلك بالفعل فيكون لكل واحد منهما طرفان، فتكون الجهات ستاً وليس غيرها "[١١٤]. وهؤلاء " البعض " هم الذريون ومن تابعهم في القول بالجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين، الذين يرون " إن هذه هي الأبعاد المقومة للجوهر الجسماني، وما هو مقوم للشيء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهرية " [١١٥].

ولبيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وكما جرت العادة بأن يقال: أن الجسم جوهر طويل عريض عميق، فيجب – على حد رأي ابن سينا – أن نحلل أبعاد الطول والعرض والعمق[١١٦].

فتارة يقال طول للخط[*]، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح [**] مقداراً، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس وما يقابله من القدم عند الإنسان، والذنب عند الحيوان.أما العرض فيقال للسطح نفسه، ويقال

لأنقص البعدين مقداراً، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار، والعمق يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين، وقد يقال له مأخوذاً ابتداء من فوق، حتى ان ابتداء من أسفل سمي سمكاً[١١٧]. نستنتج من ذلك كله أن الأبعاد أو الأقطار الجسمية - عند ابن سينا - مفروضة في الجسم وليست قائمة فيه، لأنها لو كانت كذلك سيترتب على ذلك أنها جواهر وليست أعراضاً[١١٨]، ولو كانت كذلك لاحتاجت هي الأخرى إلى مكان أو حيز تحلُّ فيه.

أما من باب التناهي واللاتناهي، فأن ابن سينا يحد الجسم بأنه " المنقسم في جميع الأبعاد، وليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم"[١١٩]. وهذا التحديد متأت من كون " أن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فأن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه"[١٢٠]. ويعود هذا المفهوم أصلاً إلى أرسطو الذي قال أن " كل جسم فهو ذو أجزاء ومنقسم"[١٢١]، والجسم جوهر محسوس تلحقه الصفات العرضية كالطول والعرض والعمق والشكل والمقدار، بسبب أن الأبعاد الثلاثة موجودة بالفعل بالمكان وليس بالجسم " فإن للمكان ثلاثة أبعاد وهي: بُعد الطول وبعد العرض وبعد العمق. وهذه هي التي يحد بها كل جسم. ومن المحال أن يكون المكان جسماً، وذلك أنه يلزم من ذلك أن يكون جسمان في مكان واحد بعينه"[١٢٢]. وافتراض الأبعاد للجسم متأت من ملاحظة ارسطو أن " كل واحد من هذه التي سماها (جوهراً) ممتداً في الجهات كلها، ذا طول وعرض وعمق، فسماها بما توصف به من أنها ممتدة إلى الجهات كلها أجساماً"[١٢٣].

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا المفهوم الأرسطي للجسم، عدا أبي بكر الرازي[١٢٤]، قبل ابن سينا، وأبي البركات البغدادي[١٢٥]، وسيف الدين الآمدي[١٢٦]، من بعده. فقد تابعه - قبل ابن سينا - كل من الكندي[١٢٧]،

والفارابي[١٢٨]، وأخوان الصفا[١٢٩]، وابو حيان التوحيدي[١٣٠]، أما بعد ابن سينا فقد تابعه كل من الغزالي[١٣١]، وابن رشد[١٣٢]، وابن طفيل[١٣٣].

ثانياً: تناهي الجسم عند ابن سينا

يقول ابن سينا " لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب في الطبع موجوداً بالفعل بلا نهاية"[١٣٤]، والسبب في ذلك، أنه " لا يتأتى أن يكون كماً متصلاً موجود الذات ذا وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب موجود معاً غير متناه"[١٣٥]، ولابن سينا على ذلك براهين، بعضها رياضي، والآخر طبيعي. فأما الرياضي فيتمثل في "أن كل مقدار[*] غير متناه، وكل معدودات ذوات ترتيب في الطبع لا نهاية لها، إما أن يكون ذهابها إلى ما لانهاية له بالفعل في جهاتها كلها أو في جهة واحدة "[١٣٦]، وملخص هذا البرهان إذا كانت في جهاتها كلها، فلنفرض حداً فيها، كنقطة في خط، أو خط في سطح، أو سطح في جسم، أو واحد في جملة عدد، ونجعله حداً، ونأخذ منه جزءً محدوداً مثل أ ج من أ ب غير المتناهي منه من جهة ب فلا يخلو إما أن يكون أ [لو أطبق عليه مساو لـ(ج ب) أو حوذي أو جعلت مناسبة بينهما، أو يقصر عن أ ب بمساو لـ (أ ج)، فإن كان مطابقاً، فالكل والبعض متطابقان وهذا خلف، وإن كان يقصر وينقص ج ب من أ ب من جهة ب و، أذن ج ب متناه و (أ ب) يفضل عليه بـ(أج) المتناهي، أذن أ ب متناه، وقد كان غير متناه، " فبين من هذا بياناً واضحاً أن وجود ما يتناهى بالفعل في المقادير والأعداد المرتبة مستحيل "[١٣٧]. وأما الأدلة الطبيعية، فمنها " أنه لا يجوز أن يكون جرم لا نهاية له متحركاً "[١٣٨]، وذلك لأن الحركة لا تعقل إلا على وجهين:

الأول؛ حركة يكون فيها استبدال مكان (نقلة)، وذلك مما يستحيل على الجرم غير المتناهي، لأنه أما أن يكون لا متناهيا من جميع الجهات فلا يخلو عنه

مكان حتى يستبدله، وإما أن يكون غير متناهٍ من جهة من دون جهة، فربما أمكن أن يتصور عنه فراغ، لكنه إذا أنتقل إليه لم يخل أما أن يخلي إلى الجهة المقابلة لها، أولا يخلي، فإن لم يخلُ فما انتقل، لكنه نما وربا، وإن انتقل فالجهة غير المتناهية متناهية. أما الوجه الآخر من الحركة؛ حركة لا يكون فيها استبدال مكان (المستديرة): فلا يخل أما أن تتم الدورة وإما أن لا تتم مطلقاً، فإن تتم فمستحيل الأستدارة في أمر متناه، وإن لم تتم فبفرضين: الأول؛ تتميم الدورة مستحيل، فيكون لجزء منه مفروض أن يتحرك قوساً ولا يكون له أن يتحرك قوساً أخرى، فالمتحرك والمسافة والقوس والأحوال متشابهة، وهذا محال. " فمن المستحيل أن يكون أمران متفقي الصورة لأمر واحد، أحدهما جائزاً والآخر مستحيلاً "[١٣٩]. أو؛ لا يكون تتميم الدورة مستحيلاً، وهذا يستتبع أن فرضه غير محال، ولا يلزم منه محال[١٤٠].

أما تناهي الجسم من حيث التأثر والتأثير، أي من حيث قوى الجسم، فإنه إذا كانت الطبيعة[١٤١] عند ابن سينا مبدأ فعلي أو انفعالي في الأشياء ذاتها.. تتصف بالأولوية وتتحد بالديمومة، سواء في حركاتها أم سكوناتها، من حيث أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد ثابت يشير إلى أن فيها علة الحركة والسكون وعلة اطرادهما أيضاً[١٤٢]. فإن ذلك يدل على أن في الأجسام الطبيعية قوة، والقوة عند ابن سينا " مبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر، ومبدأ التغير، أما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وأما في الفاعل، وهو القوة الفعلية "[١٤٣]. وهكذا للماء قوة على قبول الشكل وليس له قوة حفظ ذلك الشكل، ولكن للشمع قوة عليهما جميعاً، وهذه قوى انفعالية، وقوة النار على الأحراق هي قوة فاعلية.

ولئن عرفنا إن " ليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه، أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر أو قوة فائضة

عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة، عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر من أفعال "[١٤٤]، فينبغي لنا قبل أن نتعرف على أنواع هذه القوى، العودة إلى أصلها عند ابن سينا، وأصلها هو فكرة الكمالات " فللأجسام الطبيعية كمالاتها، أما كمالات أول، وهي التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات، وأما كمالات ثانية، لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء، الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية لا بذاته، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها"[١٤٥]. وهكذا يؤصل ابن سينا مبدأ القوى بمبدأ الكمالات[١٤٦]، ليبين أن القوى التي في الأجسام على ثلاثة أنواع:

١- القوى الطبيعية: وهي القوى الأولى التي تحفظ في الاجسام كمالاتها الخاصة بأشكالها ومواضعها الطبيعية، فإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها أعادتها إليها وثبتتها عليها، وهذه القوى " مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، وسائر كمالاتها التي لها بالذات، وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى"[١٤٧].

٢- القوى الفاعلة بآلات: وهذه القوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة " فبعضها بفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتياً، ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وأدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً أنسانياً"[١٤٨]

٣- القوى الفاعلة بالإرادة: وهي قوى تفعل أفعالها في الأجسام لا بآلات " بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها "[١٤٩]، وتسمى هذه القوى نفساً فلكية، وبهذا النوع نصل إلى ما بعد الطبيعة، وهذا التحليل للقوى الجسمانية،

الذي يستند إلى المفهوم الحركي عن القوة، جميل لأنه يروق للأذهان في الوقت الحاضر، وقت تقدم العلوم(١٥٠)، الآن وبعد أن بانت لنا تلك القوى التي في الأجسام " فيجب أن ينظر في حال القوى وتناهيها ولا تناهيها "(١٥١)، لكن قبل ذلك، لنمهد للموضوع عبر استعراض ما يقع بين تلك القوى من أمور، وذلك لأهمية هذه الأمور التي تقع بين الأجسام في تبيان تناهي الأجسام.

١- سرعة ما تفعله وبطؤها، ومثال ذلك: إن أشد الرامين قوة فهو أسرعهما بالرمي لمسافة معينة قطعاً.

٢- طول مدة استبقاء ما تفعله وقصرها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أطولهما زمان نفوذ الرمية في الجو.

٣- كثرة عدد ما تفعله وقلتها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أكثرهما قدرة على رمي بعد رمي.

فإذا كان التفاوت يقع على هذه الأمور، فإن التزايد يقع أيضاً عليها من تلك الوجوه، اذ " أن الأزيد يقع على هذه الوجوه. فالذاهب في الزيادة إلى غير غاية يقع على هذه الوجوه "(١٥٢). وذلك لأن " القوة في نفسها لا كمية لها وإنما كميتها بالعرض، أما بالقياس إلى الشيء الذي فيه القوة، وأما بالقياس إلى الشيء الذي عليه القوة، والشيء الذي فيه القوة يكون أبداً متناهياً، إذ الأجسام متناهية "(١٥٣)، ولما كان " لا يجوز أن يكون جسم فاعل في جسم أو منفعل عن جسم فعلاً وانفعالاً زمانياً وهو غير متناه "(١٥٤). والدليل على ذلك أن الجسم المنفعل لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو يكون غير متناه، فإن كان متناهياً، فمن شأن جزء من أحدهما وهو المنفعل أن ينفعل عن جزء من الآخر " فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه في زمان، فستكون نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه بعينه غير المتناهي، كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي "(١٥٥). لأن الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أشد، وقد

وجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان، وقد فرض في زمان، وإن كان غير متناه " فإن نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين، فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان، ويكون انفعال الجزء الأصغر من ذلك أسرع من انفعال الجزء الأكبر، إذ كان الصغر مقتضياً للسرعة، فيكون شيء أسرع من الكائن لا في زمان " [156]. وذلك لأننا إذا فرضنا للمنفعل جزءً فانفعل لا في زمان، فأما أن يقع انفعال ما يليه مع انفعاله فيكون انفعال الجميع واقعاً لا في زمان، وأما أن يقع انفعاله بعده لا في زمان أيضاً، فتكون الآنات تتتالى، وقد بطل ذلك في الطبيعيات، كما سنرى في دراسة الزمان. إذن، على أساس أنه " لا يجوز أن يكون في جسم متناه قوة غير متناهية " [157]، وانطلاقاً من أنه " ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية " [158].أي مادامت أحوالها قابلة للزيادة والنقصان [159]. يؤسس ابن سينا لما بعد الطبيعة، من خلال أن " القوة لتي تحرك الحركة الأولية المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم ومفارق لكل جسم " [160].أذن " يجب أن تعلم أن كل جسم فهو متناه.. والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم حد الجسمية جسماً " [161].

المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي

أولاً: الحركة

ها هو ابن سينا يقول: لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامة للأمور الطبيعية. فحريٌ بنا أن ننتقل إلى الكلام في العوارض العامة لها، ولا أعم لها من الحركة والسكون" [162]. إذن يشكل موضوع الحركة عند ابن سينا محور دراسته للموجود الطبيعي على وجه الإجمال، فكتاب السماء أي العالم دراسة للموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة، والكون والفساد دراسة للموجود الطبيعي المتحرك

بالاستحالة المؤدية إلى فساد جوهر وكون آخر، وكتاب النفس والحيوان دراسة للموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان وهكذا ويمكن القول أن مفتاح هذه الدراسة كلها إنما هو في كونه لماهية الحركة وتقرير أنواعها[١٦٣].

ومما لا شك فيه أن وجود الحركة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الزمان، وذلك لكون مبدأ الزمان ومبدأ الحركة متلازمين، وإذا ما خطوت أكثر من ذلك في روح مدرسة ابن سينا وجدت أن مبدأ الزمان تابع لمبدأ الحركة [١٦٤]، اعتماداً على تقرير ابن سينا " لا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان "[١٦٥]. وهذا التقرير السينوي يقوم على المقارنة مع قصة أصحاب الكهف الذين ناموا سنين طويلة ظانين أنهم لم يناموا غير يوم أو بعض يوم ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾[١٦٦].

وقد عبَّر ابن سينا عن هذه الفكرة، فكرة الإحساس النفسي بالزمان في الحركة، بقوله الآخر " فأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض، إذ لو كان متحركاً ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان والحركات الأخرى يقدرها الزمان لإبانة مقدارها الأول بل بأنه معها كالمقدار الذي في الذراع بقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الأشياء بتوسطه ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة فكما أن الشيء في العدد أما مبدأ كالوحدة وأما قسمة كالزوج وأما المعدود كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأ كالآن ومنه ما هو جزء كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدوده ومقدره وهو الحركة. والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لأنه في الحركة في الزمان "[١٦٧].

الآن، وبعد أن بان موقع "الحركة " من فلسفة ابن سينا بشكل عام، وأهميتها، وارتباطها بالزمان، يجدر بنا العودة إلى ما قرره الفلاسفة قبل ابن سينا في

موضوع الحركة، لنتعرف على مقدار الجدة والأصالة في هذا الموضوع الحيوي الذي وضعه ابن سينا في مقدمة لواحق الجسم الطبيعي.

كان ارسطو قد قال: الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك "[١٦٨]، مستنداً في ذلك إلى مثال البيت، فبناء البيت يعني انتقاله من القوة إلى الفعل من خلال الأبتناء، فالأبتناء هو الحركة. وهكذا فكمال النامي النمو، وكمال المتكون والفاسد هو الكون والفساد، وكمال المنتقل هو النقلة، وقول أرسطو هذا بحقيقة الحركة واتصالها هو في جوهره رد على الايليين الذين رأى أول فلاسفتهم " بارمنيدس " أن الوجود ثابت لأن الحركة في نظره تقتضي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود، بينما برهن ثاني فلاسفتهم " زينون الايلي " من خلال أدلته ضد الحركة على أنه إذا كان مبدأ الواحد الثابت الذي جاء به " بارمنيدس " باطلاً فيجب أن يكون نقيضه وهو مبدأ الكثرة المتحركة صحيحاً، وعليه فمذهب " بارمنيدس" في الوجود صحيح والمذاهب المناهضة له باطلة.أما " ميليسوس " وهو ثالث فلاسفة المدرسة الايلية، فقد رأى أن الحركة مستحيلة في الوجود لأنه ينفي وجود الخلاء ولأن الوجود كله ملاء فلا توجد حركة أذن[١٦٩]. فإذا كان أرسطو بإقرار حقيقة الحركة واتصالها يرد على الايليين، فأنها عنده فعل غير كامل، أو فعل يقترن بالقوة، ومثال البيت يبين لنا أن الحركة هي بين طرفين، فالأحجار المجموعة هي البيت بالقوة، وحين يتم البناء تصبح تلك الحجارة البيت بالفعل.

ولما كان الكمال غاية كل الأجسام في حركاتها فإن لفظة الحركة عند ارسطو تشير إلى " إن المتغير أنما يتغير أبداً: أما في الجوهر، وأما في الكم، وأما في الكيف، وأما في المكان "[١٧٠]، وعليه فالحركة عند ارسطو أما في الجوهر مثل الكون والفساد، وأما في الكم مثل النمو والذبول، وأما في الكيف مثل التبيض والتسود والتعليم، وأما في المكان وتسمى نقلة، وهي أولى الحركات،

والحركة الدائرية أولى حركات النقلة عند ارسطو[١٧١]. وحركة النقلة عند ارسطو تنقسم إلى المستقيمة العنصرية كهبوط الثقيل وصعود الخفيف، والمستديرة الفلكية وهي التي تكون في مدار مستدير حول محور أو قطب، وقد جعل ارسطو هذا النوع الرابع هو أهم الحركات كلها، اذ أن حدوثه يقع في كل نحو من أنحاء الحركة المذكورة[١٧٢].

إذن للأجرام السماوية حركة أبدية في مسالك دائرية، وبسرعة ثابتة، أما الأجسام الأرضية فلا تتحرك إلا إذا كانت في مواضعها الطبيعية ثم زحزحت عن تلك المواضع فأنها ترجع إليها في خط مستقيم، ولها في الخط المستقيم حركتان: حركة الأجسام الخفيفة، كالنار إلى أعلى، وحركة الأجسام الثقيلة إلى أسفل، إذن هذه الحركات: حركة نحو مركز العالم، أو حركة الجرم السماوي وهي حركة دائرية، وهذه كلها حركات مختلفة كيفاً لأنها تابعة لجواهر مختلفة، لا مختلفة كماً فحسب، بل هي منوطة بطبيعة الموضوع الذي هي عائدة إليه[١٧٣]. والملاحظ هنا أن الفكر الفلسفي القديم لا يربط بين التغير في الكم والتغير في الكيف، ومن مجموعهما يحصل التغير في الجوهر، كما هو الحال في قانون التغير الكمي والكيفي المعروف الذي مؤداه أن التغيرات الكمية تحدث في مرحلة معينة تغيراً كيفياً جوهرياً، والعكس صحيح[١٧٤]. والسبب في ذلك أن الفيزياء القديمة جامدة ثابتة نوعية، تتصور المادة شيئاً واحداً متشابهاً جاهزاً ساكناً، أهم طبيعة له السكون والسلبية، أي عدم الفعل، من ثم فأي فعل، هو اختلاف في التأثير والاستجابة بين أشياء مادية يجب أن يعزى لقوى أو طبائع أو نفوس غير مادية[١٧٥]. بينما الفيزياء الحديثة، وعلم المادة الحديث بكل فروعه يثبت أن ما نسميه مادة هو شيء حركي، وأن أي تغير في الكم أعني في نسبة العناصر يؤدي إلى ظهور فعاليات جديدة واختلاف في صفات ناتج المعادلة الكيميائية[١٧٦].

أما الكندي، فلا يوجد عنده على العموم اختلاف عما نجده عند ارسطو، فالحركة المكانية، ويسميها أحياناً الحركة البسيطة الأولى.. تنقسم على حركة استدارة وحركة استقامة.. والحركة المستديرة هي حركة أكبر الأجسام وهي حركة جرم الكل.. أما الحركة المستقيمة أو المتضادة فهي التي على استقامة وتبتدئ من موضع وتنتهي إلى غيره وبالعكس بحيث تكون راجعة من نهايتها إلى بداية[١٧٧]، إذ لو كانت الغيرية حركة، لكان الكل غير متحرك، ولكن من الواضح أن ذلك غير صحيح[١٧٨].

أما عند ابن سينا، فقد تبين آنفاً أن وجود الحركة عنده مرتبط بوجود الزمان، لأن الزمان " مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل[١٧٩]، ومعنى هذا أن أبدية الزمان متعلقة بالحركة المستديرة فقط، لأن الحركة الأخرى؛ المستقيمة، غير متصلة، والزمان متصل، فيحتاج إلى حركة متصلة، والحركة المتصلة هي المستديرة " فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما، تنتهي إلى سكون فيه، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل، فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل، وهي الدورية "[١٨٠]، وتفسير هذا الكلام حسب نصير الدين الطوسي[١٨١] في شرحه للإشارات، إن كل حركة في مسافة، تنتهي تلك المسافة إلى حد، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون، لما تقدم. فهي غير الحركة الحافظة للزمان، لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة، على ما مر، لا أول له ولا آخر، كما مضى بيانه، فالحركة التي هي مقداره، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر[١٨٢]إذا أخذنا بنظر الأعتبار، ان ابن سينا يرى أن " كل حادث يجب أن تسبقه حركة، فالحركة سرمدية، فيجب أن يكون ها هنا متحرك سرمدي وهو الفلك "[١٨٣]، وكذلك يرى من جهة أخرى أن " القوة التي تحرك الحركة الأولية

المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم ومفارق لكل جسم "[١٨٤].ثم أن " هذه القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية، فهي مفارقة عقلية "[١٨٥]، لسهل علينا استنتاج أبدية الحركة عند ابن سينا، وما يعزز ذلك قوله: الهيولى المشتركة متعلقة بالإبداع، وليست تكون من شيء وتفسد إلى شيء" [١٨٦]، وأما الصور " فبعضها يكون ويفسد، وهي التي في الكائنات الفاسدة، وبعضها لا يكون ولا يفسد، وهي التي في المبدعات "[١٨٧]. ويترتب على ذلك " إن الأجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد، أي منها ما هيولاها تستجد صورة وتخلي صورة، ومنها ما ليست قابلة للكون والفساد، بل وجودها بالإبداع "[١٨٨]، وبهذا التصور السينوي تتميز الحركة (التغير) عن الكون والفساد، اللذين يكونان دفعة واحدة، فلا شيء من الحركات في الجوهر، بما هي تزيد أو تنقص بمعنى ما، ذلك إن هذه التغيرات كلها لا تحصل في الجوهر نفسه، وإنما في أعراضه[١٨٩]. وبناءً على ما تقدم يتبين لنا بجلاء أن ابن سينا يذهب إلى الاعتقاد بأزلية وأبدية العالم والحركة، والله متقدم عليهما بالذات [١٩٠].

ثانياً: الزمان

لكي نحيط بمسألة تناه أو لاتناهي الزمان عند ابن سينا، يجدر بنا العروج - قبل ذلك - على بعض القضايا التي تشكل مقدمات ضرورية لتلك المسألة، وأعني بتلك القضايا مسألة العلة والمعلول، ومسألة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وهذه المسائل كان من الممكن تناولها في مقصد الجسم الطبيعي لكون أن العالم جرماً، إلا أن الضرورة المنهجية هي التي حكمت بأن تكون هذه المسائل مداخل تمهيدية لمسألة الزمان، وذلك لاعتقاد الباحث بأن قضية العلة والمعلول وقضية الله تعالى والعالم ليستا في حقيقتهما سوى قضية قبل وبعد، أي أن

المسألتين في جوهرهما زمانيتان قلباً وقالباً.وعلى رأي أستاذنا الآلوسي، فإن مسألة الزمان لا تفيد القائلين بالقدم أو بالحدوث ما لم ترتبط بدليل العلة التامة[191].

١ـ العلة والمعلول

يؤكد ابن سينا على أن " العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة "[192]، وذلك لأن ابن سينا يرى أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، وإلا لم تتم عليتها، وتحتاج إلى ما تتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة القريبة "[193]. وأصل ذلك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً "[194]، ومعنى هذا هو عدم تأخر المعلول عن العلة بالزمان، وإنها تدوم بدوامه، وهذه العلة تسمى العلة التامة. ومعنى العلة التامة: أن الفاعل إذا كان تاماً وكاملاً من جميع الوجوه فإنه يكون فاعلاً منذ الأول، وأما أن لا يفعل على الإطلاق، لأنه إذا أصبح فاعلاً أو مريداً أو عالماً بعد أن لم يكن كذلك في الأزل، فأن هذا يعني أنه لم يكن فاعلاً أو علة تامة، وأنه لا بد من حدوث تغير فيه لسبب من الأسباب الطارئة لم يكن معه منذ الأول، مثل تجدد غرض، أو استكمال نقص، أو حصول صفة كعلم أو إرادة أو قدرة، لم تكن حاصلة له في الأزل، وهذا السبب الطارئ هو الذي جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً منذ الأزل. وقد كان الفارابي قد عبر عن هذا المعنى بقوله " بل هو ذات واحد، يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر "[195]. أما بن سينا فيقول: فإنا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة والمراد.. أي أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علّته دفعة.. فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلّة ومعها غير متأخر عنها البتة "[196].

يقرر ابن سينا " إن العلّة تتقدم المعلول بالذات والتقدم هو نفس العلّية، وكون العلّة علّة، هو أنها متقدمة على المعلول بالذات "[197]. وما يؤكد هذا المعنى " إن العلّة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل في الوجود والذات "[198]. وعلى هذا الأساس، نستطيع القول إن العالم عند ابن سينا غير متأخر عن الله بالزمان، طالما الله تعالى عنده علّة تامة، والعالم الذي هو ممكن الوجود معلول له، فإذا كان العالم غير متأخر عن الله بالزمان، فإن العالم ازلي، أزلية الله، لأن الله أزلي، وهنا يجب أن ننبه إلى أن أزلية العالم، أزلية زمانية فحسب، لا من حيث الذات والرتبة.

٢ـ الله والعالم

يقول ابن سينا " إن للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ند له، ولا شريك له ولا ضد له "[199]، والمقصود بالمبدأ الواجب الوجود؛ الله، لأن الله عند ابن سينا " واجب الوجود وهو علة كل موجود، وقد أعطى كل موجود كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه "[200]. وهذا المعنى يطابق ما جاء في آيات القرآن الكريم ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[201]، ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[202]، والله تعالى هو الصانع الأزلي والقادر الأبدي[203]، وهو العلة الأولى التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وذلك " لأن الكمال الذي بأزاء ذلك النقص أما أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكون أذن بأزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود وأما أن يكون وجوده ممكناً ثم الشيء الذي ليس في شيء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا إنه للعلة الأولى في كماله ولا بوجه من الوجوه فإذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه وإذن

ليس بازائه نقص[٢٠٤]، ثم أن " واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن " [٢٠٥]. ويرى ابن سينا أن " واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة "[٢٠٦]، وعلى أساس هذه الرؤية السينوية نستطيع القول أن العالم غير متأخر عن الله بالزمان، وإنه أزلي، لأن الله أزلي وهو العلة والعالم معلول له، والمعلول لا يتأخر عن العلة بالزمان، ومن ذلك يتبين أيضاً أزلية الزمان، لأن الزمان متعلق بالحركة المستديرة، والحركة المستديرة غير معزولة عن جملة العالم، الذي هو غير متأخر عن الله بالزمان، بمعنى أنه أزلي، وأذن فالحركة المستديرة أزلية ومثلها الزمان[٢٠٧]، لأن الزمان عند ابن سينا لا يمكن رفعه عن الوهم، فأنه لو توهم مرفوعاً " لأوجب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً، ولهذا أثبت المعتزلة ههنا إمتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم وسموه (اللاوجود) " [٢٠٨]. وذلك مذهب أهل الأبداع والأختراع القائلون بالأيجاد المنفصل وبالخلق من عدم "[٢٠٩]. وهنا يفصِّل ابن سينا موقفه النقدي من هؤلاء المعطلة[*] "الذين عطلوا الله عن وجوده.. لا يخلو: إما أن يسلموا أن الله كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتدئ الخلق إلآ حين ابتدأ "[٢١٠].

٣- طبيعة الزمان عند ابن سينا

أجمالاً، نستطيع القول أن الزمان عند ابن سينا أزلي، تأسيساً على أزلية الحركة المستديرة " فلا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة

لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف "[٢١١]، إذ " لا يكون للحركة المطلقة مبدأ إلاّ الإبداع، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع جلَّ كبرياؤه، قبلية بالذات لا بالزمان، وكيف يكون قبلها إلاّ ذات المبدع "[٢١٢]. وهذا المعنى نجده أيضاً في النص الآتي لابن سينا " فالزمان غير محدث لأنه لا يصح أن الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر "[٢١٣]، وذلك لأن " الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات "[٢١٤].

إذن، يؤمن ابن سينا بأزلية الزمان، أزلية زمانية وليست بالذات، وذلك في رسالة بعنوان (رسالة في حجج المثبتين للماضي مبدأً زمانياً)[٢١٥]، وكذلك أزلية العالم، حيث " إن الزمان سرمدي والعالم سرمدي وأن الأول يتقدم عليهما بذاته لا غير "[٢١٦]. والحقيقة أن الزمان متناه لتناهي مدة العالم وحركته، فإن العالم حالما يوجد وحالما تبدأ حركته، ينفصل عن عدم الوجود السابق بآن واحد هو آن وجوده، ثم يأخذ في التحرك، فيبدأ الزمان، ولا أهمية بعد ذلك للفحص عما إذا كانت الحركة تستمر أو تنتهي ما دامت النهاية قد بانت في الأول[٢١٧]. وعلى هذا الأساس تم بحث الجسم الطبيعي ولواحقه، وكذلك النفس من حيث حدوثها وتعلقها بالجسد ضمن فصل المتناهي.

٤ـ أدلة ابن سينا في قدم الزمان

١ـ الدليل الأول

يأتي الدليل الأول لابن سينا على قدم الزمان بالذات في النقد الذي وجهه إلى المعطلة في قولهم بـ " اللاوجود " الذي مرَّ بنا من قبل، وعندهم " إن ذلك الامتداد الثابت وعاء الزمان، وهو محال، إذ هو نفس الزمان، وإنه منقض متجدد "[٢١٨]، وعلى هذا الأساس " إن فرضنا مبدأ لخلق العالم على ما تقوله المعتزلة

لزم منه محال، فأنهم يفرضون شيئاً قبله، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة إنما تصح مع إمكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان "[٢١٩]، وهذا محال، والأصل في هذا النقد السينوي؛ إن الله عند ابن سينا - وكما تبين في موضوع العلة والمعلول - علة تامة لا يتأخر فعله عنه زمانياً لأن ذلك يؤدي إلى تعطيله لزمان قبل زمان خلق العالم، وحين خلق العالم لابد من مرجح[*]، والمرجح يعني التغير في الذات الآلهية، وذلك عليه محال، حيث أن " مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته، فأن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت، أهو بالإرادة، أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فأما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإما غير حادث في ذاته، بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام فيه ثابتاً، وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً، وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته "[٢٢٠]. ولا بد من حدوث مرجح بعد مدة التعطيل تلك، فإذا " كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شيء فلا يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه، وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فإنا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة، والعقل الصريح الذي يقدر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد فيما قبل شيء، وهي الآن

كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد وإرادة، أو طبع، أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن "[٢٢١]. وهنا يأتي السؤال السينوي عن خلق العالم، فأن كان " الحادث لا يحدث إلاّ لحدوث حال في المبدأ، فلا يخلو أما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو بعرض فيه عن غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا إتفاقي، فأن كان بالطبع، فقد تغير بالطبع، أو كان بالعرض فقد تغير بالعرض، وإن كان بالإرادة، فلنترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضياً، او منفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلمَ لمْ يوجد قبل؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ "[٢٢٢].

ب ـ الدليل الثاني

يحاول ابن سينا من خلال تساؤله عن العلاقة بين الله وأفعاله من حيث القدم والحدوث، أي إذا ماكان الله متقدماً على أفعاله بالذات أم بالزمان فيقول " الأول بماذا سبق أفعاله الحادثة، أبذاته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للأثنين – وأن كانا معاً – وحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، وإن كانا معاً – فيجب أن يكونا كلاهما محدثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه وإن كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته والزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة. ولاشك أن لفظة " كان " تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً ويعقبه قولك ثم، فقد كان كون قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فقد كان أذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وأما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها، فقد بان لك هذا. فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ما للوقت من الخلقة، وقد

كان ولا خلق، وكان وخلق؟ وليس " كان ولا خلق " ثابتاً عند كونه " كان وخلق " ولا " كان ولا خلق " هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن، وفي قولنا " كان " معنى معقول دون معقول الأمرين، لأنك إذا قلت: " وجود ذات وعدم ذات " لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فأنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك " كان " بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث، فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء، ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتداً لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي خلق توهم فيه خلقاً، فإذا كان هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكممة، وهذا هو الذي نسميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد "[٢٢٣]. وهكذا ينتقل ابن سينا إلى الزام الذين ينقدهم بامكانية خلق الله جسماً قبل خلقه العالم " إما أن يسلّموا أن الله كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات بقَدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتدىء الخلق إلاّ حين ابتدأ، وهذا القسم الثاني يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو أنتقال المخلوقات من الأمتناع إلى الأمكان بلا علة"[٢٢٤]. وهذا القسم الثاني يعزز رأي ابن سينا في " وجود حركة لابدء لها في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وأنها هي الحركات السماوية، فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى"[٢٢٥]. والدليل على ذلك، إن القسم الأول " لا يخلو أما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم أنما ينتهي إلى خلق

العالم بمدة وحركات أكثر، أو لا يمكن. ومحال أن لا يمكن.. فأن أمكن فأما أنه يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم، أو أنما يمكن قبله. فأن أمكن معه فهو محال، لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويين الحركة في السرعة والبطء، ويقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر، وإن لم يكن معه، بل كان أمكانه مبايناً له، متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، يقدر في حال العدم أمكان خلق شيء ولا إمكانه، وذلك في حال من دون حال، وقع ذلك متقدماً ومتأخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية"[٢٢٦].

ثالثاً: المكان

سأسمح لنفسي بأن أستعير من لغة النقد الأدبي الحديث مصطلح "بؤرة النص"[٢٢٧]، أي الفكرة المركزية - قد تكون تلك الفكرة لفظة أو صورة أو مشهداً حياتياً ...الخ - التي تشظى منها ذلك النص الأدبي، وسأمضي قدماً، لأقلب المصطلح وأجعله " النص / البؤرة" وسأستل، بعد ذلك، عبارات جاءت ضمن المقالة الثانية، من القسم الثاني، من كتاب النجاة، وسأجمع تلك العبارات في نص ممنتج بمثابة البؤرة التي تضم جلّ أفكار الشيخ الرئيس في موضوع المكان، لأنطلق منه باتجاه خطوة التحليل والمعالجة وفق إطار التناهي واللاتناهي، وهذه المنهجية، أطمح إلى أنها تفترق - بقليل أو بكثر - عن منهجية من سبقني في دراسة تلك الموضوعة السينوية[٢٢٨]. وإذا كان هناك من فضل، فالفضل كل الفضل، يعود إلى الفيلسوف الذي يتعدد قراؤه، وتتنوع طرق ومنهجيات تلك القراءات، وتتشعب زوايا النظر إلى موضوعاته وأفكاره، وذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على خصب وغنى وعمق وشمولية ذلك الفيلسوف، من ثم خصب تراثنا الفكري العربي الإسلامي وحضارتنا الإنسانية.

يقول ابن سينا " يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به، ويقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه. والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول، وهو حاوٍ للمتمكن، مفارق له عند الحركة، ومساوٍ له لأنهم يقولون لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد.. ولنرجع الآن ونقول: قد أتضح كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولى للشيء، ولا هو صورة، وأنه لا خلاء البتة. فأذن المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم. فأما أن يكون على سبيل التداخل، وأما أن يكون على سبيل الأحاطة، وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل.. وقد قيل أن المكان مساوٍ، فأما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن، وقد قيل إنه محال، وأما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب، ومساوي السطح سطح، فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي).

بادئ ذي بدء، وقبل الخوض في مسألة تناه أو لاتناهي المكان عند ابن سينا، على ضوء هذا النص، يجدر بنا تفحص الجذر التاريخي لمشكلة المكان، والنظر في أصلها الأشكالي. وهذه العودة لا تأخذ منا طويل وقت، ولا كبير جهد، فها هي المصادر المتوافرة في تاريخ الفلسفة تشير إلى زينون الأيلي"[٢٢٩] الذي سأل عن مكان المكان، أي أنه أراد أن ينفي وجود المكان باستعمال حجة التناهي التي كانت واحدة من حججه في نفي الكثرة في الأشياء، فإذا كان لكل شيء مكان، أفما يستوجب ذلك - بحسب رأيه - إن لهذا المكان مكاناً أيضاً، وإذا كان لذلك المكان مكان فما مكان هذا المكان الآخر، وهكذا إلى غير نهاية، وعليه أقرّ زينون وبحسب دليل الخلف بطلان الكثرة، وإذن فالموجودات شيء متصل[٢٣٠]. وهؤلاء - زينون واتباعه - قوم اعتقدوا أن كل شيء في مكان[٢٣١]، فقالوا: إن كان هو أيضاً من الموجودات فأين هو؟[٢٣٢].

أنبرى ارسطو للرد على زينون بالتفريق بين نوعين من المكان " فالمكان أيضاً منه عام، وهو الذي فيه الأجسام كلها، ومنه خاص وهو أول ما فيه الشيء"[٢٣٣]. فالمكان العام أو المشترك هو الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، والمكان الخاص أو المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي[٢٣٤]. فالسماء مكان عام لأنها تحوي كل شيء ولا يحويها شيء، وأما الغرفة فهي مكان خاص لأنها في البيت، والبيت في الشارع، وهكذا، فالمكان عند ارسطو " كأنه شيء بمنزلة الإناء، وذلك أن الإناء مكان متنقل والإناء ليس هو شيئاً من المعنى "[٢٣٥]. وهكذا يصبح من المعقول جداً السؤال عن مكان أي شيء، ولكن لا معنى للسؤال: اين العالم؟ ذلك أن الأشياء كلها موجودة في المكان، أما الكون فلا، فالكون ليس متضمناً في أي شيء[٢٣٦]. أما ابن سينا، فقد ردَّ على نفاة المكان بحجج، وثبت المكان بحجج أخرى[٢٣٧]. لكن الذي يهمنا – من كل ذلك محاولة إثبات تناهي أو لاتناهي المكان، وذلك في إطار الألتزام بحدود البحث وعدم الانسياق وراء مسائل أخرى متداخلة مع موضوعنا إلا بالقدر الذي يمهد أو يلقي ضوء.

أول ما يلفت انتباهنا في تعريف ابن سينا للمكان، في النص – هو تطابقه مع تعريف الكندي للمكان " المكان هو نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحتاط "[٢٣٨]. ومن الواضح أن هذا التعريف يطابق تعريف ارسطو " هو نهاية الجسم المحيط "[٢٣٩]. إذن المكان عند ابن سينا " حاوياً لمحوى"[٢٤٠]، وأما كونه مفارقاً له عند الحركة، فأن ابن سينا يؤكد على أن " المكان من الأمور التي لا بد فيها للحركة.. حتى أنه أن كانت نقلة كان مكان، وليس إذا كان مكان كانت نقلة "[٢٤١]. والحركة " مفارقة ما، فلا يبعد أن تتعلق بالمفارق والمفارق "[٢٤٢]، وذلك لأن الجسم " إذا خُلِّيَ وطباعه، ولم يعرض له من خارج

تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين، وشكل معين "(٢٤٣). فإذا خلي الجسم وطباعه، ومن ثم تحرك إلى موضعه الطبيعي، فأن "المتحرك يحتاج إلى مسافة لأنه إما أن يتحرك في مكان فتكون الحركة مستقيمة، أو يتحرك على شيء فتكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة "(٢٤٤).

أما قضية المساواة بين المكان والمتمكن، فلا تعدو كونها " قولا مجازياً، أريد به كون المكان مخصوصاً بالمتمكن فيخيل أنه مساو له بالحقيقة وليس كذلك، بل مساو لنهايته بالحقيقة "(٢٤٥)، ونهايته سطح " والسطح حاو أو نهاية أو طرف "(٢٤٦)، والمساواة فضلاً عن أنها من الوهم، فأن امتناعها يتأتى من أنه " قد عُلم أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين وأن للمتمكن الواحد مكاناً واحداً "(٢٤٧)، وأنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان "(٢٤٨).

وأما كون المكان لا هو هيولى للشيء ولاهو صورته، فيأتي توضيح ذلك على لسان الشيخ الرئيس بإيجاز " إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة، فإذاًليس المكان شيئاً في المتمكن. وكل هيولى وكل صورة، فهي في المتمكن، فليس إذاً المكان بهيولى ولاصورة "(٢٤٩). والبرهان – عند ابن سينا – على أن المكان ليس هيولى الشيء ولا صورته " إن المكان يفارق عند الحركة، والهيولى والصورة لا يفارقان، والمكان تكون الحركة فيه، والهيولى والصورة لا تكون إليهما حركة البتة، والمتكون إذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء إذا صار هواء، ولا يستبدل هيولاه الطبيعية، وفي ابتداء الكون يكون في المكان الأول، ولا يكون في صورته، ويقال أن الخشب كان سريراً، ويقال عن الماء كان بخاراً، وعن النطفة كان إنساناً، ولا يقال عن المكان كان كذا(٢٥٠).

إذن هذا المكان هو الذي يميل إليه الجسم في حركته الطبيعية، أي أن كل جسم يترك لنفسه إذا خلي وطباعه يميل إلى مكان يكون واحد دائماً، وكذلك يكون له شكل وموضع طبيعيان، ومبدأ الميل هذا يعني أن الجسم الذي يزاح

عن مكانه يميل إلى العودة إليه بواسطة الحركة " الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به، ويحس به الممانع، ولن يتمكن من المنع إلاّ فيما يضعف ذلك فيه"[٢٥١]، وهذا معناه: كلما كان ميل الجسم نحو مكانه الطبيعي قوياً ضعف الميل الآخر الذي يمكن أن يعطاه قسراً[٢٥٢]. وبلغة الشيخ الرئيس " كلما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارجي ابطأ، وكلما كانت القوة أضعف كان القبول أشد والتحريك أسرع "[٢٥٣]..

في هذه المرحلة من البحث، تأتي مقولة ابن سينا " من المستحيل أن يكون مقدار أو عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع أو في الوضع حاصلاً موجوداً بالفعل غير ذي نهاية "[٢٥٤]. وتفصيل البرهان على ذلك؛ أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه لأنه لا يخلو أما:

١- أن يكون متناهيا من طرف، فالإطباق بين الطرفين المتوهمين، أما:

أ- أن يكونا بحيث " يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين، وهذا محال "[٢٥٥].

ب - وأما أن لا يمتد، بل يقصر عنه " فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً، فالكل متناه "[٢٥٦].

٢- أن يكون غير متناه من جميع الأطراف " فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية.. وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصان "[٢٥٧]، وذلك محال، ثم أن الجسم " لو كان غير متناه، فأنه يذهب إلى غير النهاية في الجهات بالفعل "[٢٥٨]، وعند ابن سينا " كل جهة فهي نهاية وغاية، ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية، إذ لا بعد غير متناه "[٢٥٩].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك دليل سينوي على تناهي المكان، يقوم على رفضه لفكرة وجود الخلاء، على أساس " أن البعد المتصل لا يقوم

بلا مادة، وبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بعديتها، فلا وجود لفراغ هو صرف، فإذا أسلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها، ولم يثبت لها بعد مفطور، فلا خلاء "[٢٦٠]، إذن " لا يجوز أن يكون جرم لا نهاية له "[٢٦١]. وعلى أساس تناهي الجسم وابعاده وجرم العالم وعدم وجود خلاء أو فراغ، فالمكان متناه.

المقصد الثالث: النفس

عني ابن سينا بعلم النفس عناية كبيرة، تضعه في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسيط، فمن الواضح أنه أخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو، أي تقسيمها إلى قسمين: نظري وعملي. والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجدال[٢٦٢]. ولا غرابة في ذلك الاهتمام، لأن ابن سينا أيقن أن الإنسان جسم ونفس، فأهتم بكلا العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء " قانونه " بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعيات والهيات مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكد على وجود الأوليات وعلى غريزتها في العقل وأنها أساس كل تفكير، وفي الطبيعيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة، ومنتهياً بالنفس الناطقة. وفي الآلهيات يهتم باتصال العقل الفعال بالنفس الناطقة ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعال[٢٦٣]. ولئن كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسيين: قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه ابن سينا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل... الخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا، ويجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت[٢٦٤]؟ فإن دراستنا

للنفس عنده ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلق بمفهوم البناء الفوقي للنفس، ونعني به إرتسام دلالات عامة عنها وعن وجودها وماهيتها، وصلتها بالبدن من حيث قبليتها وبعديتها، أو مساوقتها له، ومن ثم الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها ونشوئها[٢٦٥]. وبالاخير سنشطر دراستنا للنفس، بحسب تناهيها ولا تناهيها، شطرين: الأول؛ يتعلق بحدوثها وجوهريتها وتعلقها بالبدن، وسيكون هذا ضمن المتناهي، والثاني، هو المتعلق بمصير النفس وخلودها، فسيبحث في الفصل القادم، بكونه لا متناهياً.

أولاً: تعريف النفس

نبدأ من قول ابن سينا " من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الأيضاح "[٢٦٦]، وإنية النفس تعريفها أو حدها الذي هو " كمال أول لجسم طبيعي آلي "[٢٦٧]، والكمال على وجهين " كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الاثني هو لأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتميز والروية والأحساس والحركة للإنسان"[٢٦٨]. وهذه الكمالات لجسم ليس صناعي كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال " لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو "[٢٦٩].

وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام " أحدها النباتية، وهي كمال أول الجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي.. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول

لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالأختيار الفكري والأستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية "[٢٧٠].

واضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيته الأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح الكمال مقروناً بالصورة، فيرى أن الكمال الأخير هو " حصول الصورة التي يسكن عندها وتبطل القوة "[٢٧١]، بينما يرى ابن سينا " كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة "[٢٧٢]، وما الكمال إلاّ " الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً"[٢٧٣].

وإذا تمعنا في قول ابن سينا " فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة. فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها "[٢٧٤]، فأننا سنجد أنه مفترق في هذه النقطة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلاق مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية " جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل "[٢٧٥]، وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه النقطة، والذي سيقود حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادت به الأديان وأخذ به الأستاذ الرئيس[٢٧٦]. ولم يكن بد أمام ابن سينا الذي كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، إلاّ أن يعرض له كي يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن الكريم صريحة في أثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية[٢٧٧]. وأحد أدلة ابن سينا على جوهرية النفس، أنها " لو كانت قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية كما توهن القوة الحسية

والحركية القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ بل في أكثرهم أنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، وهو منتهى قوة البدن، ولا سيما عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة في البدن "(٢٧٨).

ثانياً: حدوث النفس

إن النفس عند ابن سينا " تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ولكون البدن الحادث مملكتها وآلتها "(٢٧٩)، إذن فأن النفس الإنسانية لا توجد قبل البدن(٢٨٠). والدليل على حدوثها أنها " قبل البدن، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء في ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها أنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها.. وإذا كانت مجردة أصلاً، لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد، وأقول:لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد "(٢٨١).

وهكذا تستمر النفس بالصدور عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها، وستعود إليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء، لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز وليست بذات وضع في المكان(٢٨٢). ويمكن للنص الاتي أن يحمل لنا علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا، " النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت لهذا البدن لأن أمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت

أيضاً إلى البدن، لتنال به بعض استكمالها.. ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن "[٢٨٣].

ثالثاً: تعلق النفس بالبدن

بادئ ذي بدء، يجب أن نحدد مفهوم التعلق وفق المنظور السينوي، لنعرف من ثمة، كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا " كل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فأما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان[٢٨٤]. ولقد أختار ابن سينا سبيل المساوقة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن " فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له.. ثم العلاقة بين النفس والبدن، ليس هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس"[٢٨٥]، والدليل على علاقة الأشتغال تلك " أنظر: إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك؟ "[٢٨٦].

إذاً، أقرَّ ابن سينا " إن وجود النفس وحدوث المزاج معاً، فتبين إنه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، إذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمه بالضرورة "[٢٨٧]، وهكذا تصبح كل نفس " فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه،ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط"[٢٨٨].

المبحث الثالث: صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي (تناهي العلل)

المقصد الأول: طبيعة العلل عند ابن سينا

المقصد الثاني: أقسام العلل عند ابن سينا

المقصد الثالث: تناهي العلل عند ابن سينا

تمهيد

تتأتى صلة المتناهي بموضوع العلل من كون " أن العلة(*) والمعلول(**) من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود "(٢٨٩). والموجود بما هو موجود يعني الموجود المطلق الذي لم تدخل عليه الحركة والسكون، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن العلل من موضوعات العلم الإلهي من جهة المضمون، بل من جهة التناول، أي تناولها تناولاً ميتافيزيقياً، وذلك منحدر أصلاً من موضوع التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند الفلاسفة المشائين، وقد سبقت الإشارة إليه من قبل، ويوضح ابن سينا ذلك في إيراده الاعتراض الناشئ عن ذلك المستوى من التناول فيقول " الاعتراض الواقع في الغاية هو أنهم قالوا: إن الغاية من الأعراض اللازمة لطبيعة الأجسام، وكان يجب أن يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي، وحيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والساكنة أو المبحوث عنه في العلوم هو الأعراض اللازمة لذلك العلم الموضوع. والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة. والغاية إنما هي للحركة، ونعني بها ما يتحرك إليه الشيء.. والجواب أن النظر ههنا في الغاية ليس هو أنها غاية حركة كما ليس النظر ههنا في الفاعل على أنه مبدأ حركة، إذ ليس كل غاية، غاية حركة، ولا كل فاعل مبدأ حركة.

ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص أيضاً فليس النظر فيها نظراً مخصصاً وإنما ننظر فيها أنها كيفية كان حكمها لو كانت عامة فيجب أن يكون النظر فيها في العلم الكلي "[٢٩٠]. وهنالك مثال ثانٍ والأمثلة كثيرة – هو " الحركة من أعراض موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم بما هو متحرك وساكن، فيجب أن يكون إثباتها فيه، وليست هي أجزاء من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة "[٢٩١]، وهذا ما يتضح في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا البحث، أي علاقة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.

المقصد الأول: طبيعة العلل

يمكن القاء الضوء على طبيعة العلة والمعلول من خلال ثلاثة محاور:أولها؛ حد العلة والمعلول عند ابن سينا بالمقارنة بمن سبقه من الفلاسفة ومن لحقه منهم، وثانيها؛ أصول العلة والمعول عند من سبقه من الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون ومروراً بارسطو والكندي والفارابي، وثالثها؛ التلازم بين العلل، أي ما نوع العلاقة التي بين العلة والمعلول.

أولاً: حد العلة والمعلول

يحد ابن سينا العلة " كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل "[٢٩٢]. فيما يحد المعلول "هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده "[٢٩٣]، وكان الكندي قد حد العلل الطبيعية الأربع " ما منه كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله "[٢٩٤] متأثراً في ذلك بارسطو الذي عين أنواع العلل باربعة وجوه " إن السبب يقال على ما عنه يكون الشيء.. ويقال على الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي

الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي منه المبدأ للتغير.. ويقال أيضاً على معنى الغاية المقصودة "[٢٩٥] وقد حد الغزالي فيما بعد كلاً من العلة والمعلول بنفس حد ابن سينا لفظاً متطابقاً[٢٩٦]. فلا داعي لإيراده. ويحد الآمدي العلة بأنها " قد تطلق. ويراد بها: العلة الفاعلية، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية "[٢٩٧]. ثم حين يعرف العلة الفاعلية يأتي بنفس حد ابن سينا للعلة. ثم يعرف ابن رشد العلة بأنها " اسم يقال على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية"[٢٩٨]. وهذا تعريف مطابق لحد الآمدي.

ثانياً: أصول نظرية العلل

كان أفلاطون قد تحدث في محاورة مينون عما أسماه الاستدلال بواسطة العلة، وقال: لكي نحول مدركاتنا إلى نتائج علمية علينا أولاً أن نثبتها، أي نمنعها من التسرب من ذاكرتنا، ومن التملص من انتباهنا. وفي محاورة فيلابوس، تنبه أفلاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية، كما عني في محاورة تيماوس بالعلة الفاعلية، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التي هي مجرد عامل مساعد للعلة[٢٩٩].

وفرق ارسطو بين اربعة أنواع من العلل: المادية والفاعلية والصورية والغائية[٣٠٠]. وتابعه في ذلك التقسيم الكندي، حيث يقول " إن كل علة أما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وأما فاعلة: أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعني ما من أجله كان الشيء "[٣٠١]، ومن ثم الفارابي أيضاً، حيث يقول " ويعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفاعله والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم "[٣٠٢].

ثالثاً: العلاقة بين العلة والمعلول [٣٠٣]

غالباً ما توصف العلاقة بين العلة والمعلول بالمعية، أو التلازم، وتوضع هذه العلاقة بصيغة "إذا... فإن"،أي إذا وجدت العلة وجد المعلول[٣٠٤]. فعند ابن سينا "العلة يجب أن تكون مع المعلول "[٣٠٥]، وذلك لأن " العلل الحقيقية موجودة مع المعلول، وأما المتقدمات فهي علل، إما بالعرض وإما معينات "[٣٠٦]، وفي نص آخر لابن سينا، يقول " العلة علة الوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما، فإذن التكافؤ في المعية يصح في وجودين غير واجبين بذاتيهما "[٣٠٧]. ويوضح الغزالي علاقة المعية هذه، فيقول " تقدم العلة على المعلول، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فيستحسن أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم.. والفاء للتعقيب، ومعلوم أنهما معاً في الزمان، ولكن هذه القبلية بالعلية "[٣٠٨]. ثم زاد فيما بعد ابن رشد المسألة توضيحاً، فقال " التقدم يقال على وجوده: المتقدم بالزمان والثاني: المتقدم بالسببية "[٣٠٩].

المقصد الثاني: أقسام العلل

يقسم ابن سينا العلل تقسيمات متعددة، وفقاً لامور ستتبين مع تلك التقسيمات:

أولاً: العلل الداخلة في قوام الجسم والعلل الخارجية

يتطرق ابن سينا إلى هذا التقسيم في عدة نصوص، فهو يقول في الإلهيات من الشفاء " إن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط، ويسمى هيولى؛ أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءاً من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا

يكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية، وإن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بألا يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه، وهو أيضاً عنصره أو موضوعه "[٣١٠].

وفي " النجاة " " المبدأ لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول، أو لايكون كالجزء. فإن كان كالجزء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة.. وإن لم يكن كالجزء، فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول، فإن كان ملاقياً، فإما أن ينعت لمعلول به وهذا هو كالصورة لهيولى، وإما أن ينعت بالمعلول، وهذا هو كالموضوع للعرض. وإن كان مبايناً، فـ(إما أن يكون الذي منه الوجود، وليس الوجود لأجله) وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية "[٣١١]، وفي " عيون الحكمة " يقول " أسباب الأشياء، أربعة: مبدأ الحركة، مثل البناء للبيت، المادة، مثل الخشب والطين للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت؛ الغاية مثل الأستكنان للبيت "[٣١٢]. وفي " ألأشارات والتنبيهات" حيث يقول " الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح، والخط الذي هو ضلعه، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية، كأنهما علتاه المادية والصورية. وأما من حيث وجوده، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوم مثلثيته، وتكون جزءاً من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية، أو الغائية لتي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية "[٣١٣].فإذا كانت العلل أربع:فاعلة، مادية، صورية، وغائية، فإن الأولى والرابعة تتعلقان بالوجود من حيث إنهما الأمر الذي يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقدمة بإجزائها بالوجود الخارجي فهما علتان وجوديتان، وأما الثانية

والثالثة فتتعلقان بالماهية من حيث إنهما السبب في تقوم الماهية باجزائها[٣١٤].

وقد سبق الفارابي فيلسوفنا حين تحدث عن الأجسام " فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض وغاية وكل جسم فله فاعل ومكون "[٣١٥]. فيما تابع الغزالي ابن سينا حين قال " فالعلة تنقسم:إلى ما يكون جزءً من ذات المعلول كالخشب للكرسي، وصورة الكرسي، وإلى ما يكون خارجاً، كالنجار للكرسي، والصلوح للجلوس، للكرسي "[٣١٦].

ثانياً: العلل بالذات والعلل بالعرض

يقول ابن سينا في النجاة " والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد تكون علة بالعرض.. مثل السقمونيا. فإنها تبرد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء وتلزمه الصفراء وتلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع "[٣١٧]. وفي السماع الطبيعي يقول "إن كل واحد من العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض"[٣١٨]، ثم يسترسل في تفصيل التي بالذات والتي بالعرض، بصورة مشابهة لما جاء في النجاة. وقد تابع الغزالي هذا التقسيم السينوي مع توضيحه بنفس الأمثلة التي جاءت في النجاة والسماع الطبيعي[٣١٩].كذلك ابن رشد[٣٢٠].

المقصد الثالث: تناهي العلل

يؤكد ابن سينا مسألة تناهي العلل واستحالة لا تناهيها في نصوص كثيرة، بل خصص لتلك المسألة فصولاً برأسها، خصوصاً في الإلهيات من الشفاء، متأثراً في ذلك بأرسطو، الذي أكد كثيراً على " إن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الأستقامة ولا من طريق النوع(*)، أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية"[٣٢١]، ودليل ارسطو على ذلك " إن

أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الأحصاء لم يكن العلم ولا على هذه الجهة وذلك إنّا إنما نرى إنّا قد وصلنا إلى العلم إذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي أن يجوز منا لانهاية له "[٣٢٢]، أي أن علمنا متناه وقد عرف العلل وأحاط بها، فكيف يحيط علمنا المتناهي بالعلل لو كانت غير متناهية، ومحال أن يحيط المتناهي باللامتناهي. أما الكندي، فيرجع العلل إلى علة أخيرة لا علة بعدها، وقد سماها بالعلة الأولى، أو العلة المطلقة، التي " هي أول الشرف، وأول الجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علمية، وأول بالزمان "[٣٢٣].بينما صور الفارابي مسألة تناهي العلل بالشكل الاتي "الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول "[٣٢٤]، في حين يقول في نص آخر " إمتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء "[٣٢٥]، وهذا معناه - بحسب تفسير الحلبي - إن عدم التناهي أما أن يكون في البعد أو في العد أما الأول فقد دلّ على استحالته برهان تناهي الأبعاد أما الثاني فممتنع بشرطين أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلولات[٣٢٦]. وهكذا يحذو ابن سينا في هذه المسألة حذو السابقين لكن بتفصيل أكبر فهو يؤكد من حيث المبدأ إنه " لا يجوز أن يكون في الوجود أشياء: علل ومعلولات ولا ينتهي إلى علة غير معلولة، ولا يصح أن يكون في الوجودات شيء لا ينتهي إلى طرف "[٣٢٧]وأصل ذلك " إن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر إنها إذا لم يكن فيها إلاّ معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه أن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته "[٣٢٨].

وهكذا، واستكمالاً لما بدأه السلف؛ ارسطو لأثبات المحرك الذي لا يتحرك، والكندي لإثبات العلة المطلقة أو الكلية، والفارابي لإثبات واجب الوجود،

يقول ابن سينا " إن العلل من الوجوه كلها متناهية، وإن في كل طبقة منها مبدأ أول، وإن مبدأ جميعها واحد، وإنه مباين لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وإن كل موجود فمنه ابتداء وجوده "[٣٢٩]. وذلك متأت من أن " العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية، فإن لم تكن متناهية، وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد، وهذا محال "[٣٣٠]. ولم يخرج الغزالي في هذه المسألة عن هذا الخط العام الذي سار عليه الفلاسفة قبله، فقد أكد " استحالة علل لا نهاية لها: لأنها إذا فرضت مترتبة، بحيث يكون بعضها علة للبعض، فلا بد وأن تنتهي إلى علة ليست بمعلولة، وهي طرف، فتتناهى "[٣٣١]. وأما ابن رشد، فيمكن أن نلخص دليله على تناهي العلل بالشكل الاتي: إذا فرضنا عللاً من ثلاثة فصاعداً، فذلك يعني وجود علل هي أوساط، أي علل متوسطة، فإذا قلنا علل لا نهاية لها، وناقضنا أنفسنا بأنفسنا لأن من ضرورة الأوساط أن يكون لها علة أولى، فأنه يمتنع أن يكون وسط من غير طرفين[٣٣٢]

الهوامش:

---

(١) نقلا عن: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ن مطبعة الرشاد، بغداد، ١٩٦٧، ط١، ص٣.

(٢) انظر: ارسطو: ما بعد الطبيعة .مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٩٤، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١٣.

(٣) انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٩٥ـ٥٩٦.

(٤) انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بتروورث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص ١٠٦، وانظر: الفارابي: جوابات لمسائل سئل عنها ضمن: رسالتان فلسفيتان، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ٩٨ وانظر: أبو يعرب المرزوقي: ابستمولوجيا ارسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص ١١، حيث يقول: إن أخص خصائص الكم عند ارسطو هو كونه يحمل عليه التساوي واللاتساوي، وقارن: مراد وهبة وآخرون: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط٢، ١٩٧١، ص ١٨٤، وانظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٣٧ فما بعد، وانظر: الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ج٢، ص ٢٤٠ فما بعد، وانظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت .باريس، ط٢، ٢٠٠١، ج٢، ص ١٠٩٠.

(٥) انظر: الكندي:رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص ١٩٢.

(٦) انظر: الخوارزمي الكاتب:رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص٢١٨.

(٧) انظر: الآمدي:المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص ٣٧١ـ٣٧٢.

(٨) انظر: ابن سينا: الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق الاب قنواتي واخرون، ١٩٥٩م،

ص ١١٢ فما بعد، وقارن: التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٨٧، وأنظر: ابو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد ابراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص٨٩.

(*) الوضع عند ابن سينا " هو أن يكون الشيء بحيث يمكن الأشارة إليه أنه جهة مخصوصة "، انظر: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٧٩، وكذلك=ص ١٢١، وأنظر: النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٤٤، والتعليقات (بدوي)، ص ١٠٧، وأنظر: الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ص ١٥٦ (الشرح). وقارن: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الاندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، وقارن: العراقي، الفلسفة الطبيعية عن ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١١٥، هامش رقم (١) حيث يقول: إن الوضع هو نوع من التقوم، بالإضافة بطبيعة الحال إلى كون الشيء مشاراً إليه.

(**) التوالي عند ابن سينا هو كون الشيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من بابهما، أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠، وانظر: الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠، واختلاف التوالي عن التالي، أن التالي: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها مثل البيوت المتالية، انظر ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠ والسماع الطبيعي، ص١٧٨. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٤٥.

(١٠) الكم – متصلاً كان أو منفصلاً – يحده في الواقع عمليتان فكريتان: القيس والعد.. والكثرة كم، إذا كانت قابلة للعد، وهي عظم، إذا كانت قابلة للقيس. انظر: ابو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا ارسطو، ص ١١٨، إذ إن الكم هو العظم المنظور إليه من حيث هو مقيس أو يمكن قياسه، انظر: السيد جعفر باقر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام (بدون تاريخ ومكان)، ط ١، ص ٢٦٠.

(١١) على عكس ابن سينا الذي يقول بأن الكم المنفصل هو العدد فقط وينكر أن القول أيضاً معه، انظر: السماع الطبيعي، ص ١٣٢، ذهب الغزالي إلى أن القول مثل العَروض من الكم المنفصل إذ به تعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت، انظر: معيار العلم، ص ٢٣٢، وقد تابع ابن رشد الغزالي في اعتبار القول إلى جانب العدد من الكم المنفصل. أنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص ٩٩.

(١٢) انظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٢، وقارن: جان فال: طريق الفيلسوف، ص ١٣٩.

(١٣) انظر: اللوكري: بيان الحق، ص ٩٤.

(١٤) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج٢، ص ٥٤٥، وقارن، مابعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥٩٤، وقارن: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٧٣.

(١٥) أنظر: الكندي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٠٠.

(١٦) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٨٢، وقارن: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم اثاني، ص ١٦٧، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٦، وقارن: الغزالي: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٩.

(١٧) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(١٨) انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(١٩) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨، والمقولات من منطق الشفاء، ص ١١٧، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(٢٠) أنظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٩، وقارن: الآمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥٠.

(٢١) انظر: الطوسي: ضمن، ابن سينا، الأشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٧٠،

(الشرح)، وقارن: اللوكري، بيان الحق، ص ٥٠.

(٢٢) انظر: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، ص ٩٥، ولمزيد من التفصيل حول علاقة الاتصال بالانقسام، انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٠.

(٢٣) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٨٣، والرسم هو " قول يعبر عن الشيء بما لا يقوم ذاته خاصة، انظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان فلسفيتان (آل ياسين)، ص ٩٨.

(٢٤) انظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٢.

(٢٥) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الغزالي، معيار العلم، ص ٢٢٣، ورسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٩، حيث يورد نفس الحد السينوي لفظاً ومعنى، وقارن: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي(الأعسم)، ص ٣٥٠، حيث يورد نفس المعنى ولكن بصياغة أخرى، وقارن: الجرجاني، التعريفات، تحقيق الدكتور أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٣٦. وأنظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وأشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص ٤٠١.

(*) حد ابن سينا المتماس " إن المتماسين هما اللذان نهايتاهما معاً في الوضع وليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع "، أنظر: الحدود، ضمن الأعسم الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، ومفهوم المتماس يأتي من كون (المتماسان هما اللذان طرفاهما معاً لا في المكان، بل في الوضع الواقع عليه الأشارة، فأن الوضع هو أن يكون الشيء بحيث ممكن أن يشار إليه أنه جهة مخصوصة، والمتماسان تقع هذه الأشارة على طرفهما معاً "، أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٦٧٨ . ٦٧٩، وقارن:الامدي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٤٩، وقارن: ابن رشد، السماع الطبيعي، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ط١، ١٩٤٧، ص٦٤.

(٢٦) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٧٩، وقارن: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ .

١٩٥٤م، ج٢، ص٢٣، حيث يعرف المداخلة " أن يكون حيز أحد الجسمين حيز آخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر)، وانظر: محمد عبد الهادي ابو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٥٧.

(**) لمعرفة معنى المقدار لغة واصطلاحاً، انظر: المقصد الأول، المبحث ثاني، من هذا الفصل.

(***) لتفصيل معنى العرض عند متكلمي الإسلام، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين عبد الحميد)، ج٢، ص١٧-٢٧، قارن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١١٧-١١٩. أما عند الفلاسفة، فقد عرَّف الفارابي العرض " ما يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في ماهية الأمر الموضوع أصلاً، أنظر: الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٥، ويحد ابن سينا العرض بأنه " اسم مشترك يقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرض ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى= =يحمل على الشيء وجوده في آخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. أنظر: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٠، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص٢٨، وفي الآلهيات (ج١) من الشفاء، ص ٥٧، يعرفه " الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير ان تصح مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع "، ويسير الغزالي وفق هذا المفهوم السينوي للعرض سيراً يكاد يتطابق حتى في اللغة، أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٥، وقارن: معيار العلم (دينا)، ص ٢٢٨، فما بعد، وقارن: مقاصد الفلاسفة (دنيا)، ص ١٤٠ فما بعد، فيما يعرفه ابن رشد بأنه " يقال على ما لايعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته وهو ضربان- ضرب لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه والثاني ما يعرف من شخصه ذاته وهو كليته،

أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن (رسائل ابن رشد)، حيدر آباد الدكن، ص١٤ فما بعد وأنظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط١، ١٩٥٨، ١٣، فيما يبحث ابن خلدون الأعراض واحكامها الأربعة التي هي: أ .لا تنقل أتفاقاً، ب .لا يقوم بعضها ببعض، ج . يمتنع بقاؤها، د . واحدها لا يحل في محلين، أنظر: ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغوسكيني ليوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢، ص ٥٧ فما بعد، انظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٤٨ . ٢٤٩.

(*) الاتحاد عند ابن سينا:حصول جسم واحد بالعد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان خاصياتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠، وقارن: الآمدي = المبين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٧٨، حيث يذكر خمسة أنواع من الاتحاد: الاتحاد في الجنسية مجانسة، في النوعية مشاكلة، في الكيف مشابهة، في الكم مساواة، في الوضع موازاة، أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٤٨.

(٢٨) انظر: ابن سينا: السماع لطبيعي، ص١٢١، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٧٥.

(٢٩) أنظر: ارسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٦٢٨.

(٣٠) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣.

(٣١) انظر: الغزالي: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠.

(٣٢) انظر: الآمدي: المبين، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥١.

(٣٣) أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٣٥١، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٢٠٦.

(٣٤) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٦٢٨ . ٦٢٩.

(٣٥) أنظر: ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٧.

(٣٦) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣، القسم الأول، ص ١١٥، و: النجاة، (فخري)، ص ١٣٥، و: التعليقات، بدوي، ص ١٦٧، رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ط١، ١٩٠٨، ص٢ فما بعد، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن: تسع رسائل، ص ١٠٤، و: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص١٦، و: منطق المشرقيين، ضمن: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠، ص٥، وقارن: منطق المشرقيين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٣ فما بعد، و: المدخل من منطق الشفاء، تحقيق الأساتذة، الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهوائي، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٢، و: الآلهيات (ج١) من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد أبو زيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص٣١، و: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣٧) انظر: الدكتور حسام الدين الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٢٤ وما بعدها، وانظر: محمد كاظم الطريحي، ابن سينا بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩، ص ٦٠ فما بعد.

(٣٨) أنظر: الكندي، رسالة في كمية كتب ارسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة، ج١، ص ٣٦٩-٣٧٠، وأنظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥ هـ ص٢، وانظر: أخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٩.

(٣٩) أنظر: الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص ٢٢٤.

(٤٠) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٤١) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص١٦.

(٤٢) أنظر: ابن سينا:رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١٨.

(٤٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥، و: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة (المكتبة السلفية)، ص٦، وقارن: منطق المشرقيين (النجار)، ص٢٥، و: المدخل من منطق الشفاء، ص١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص٦٠.

(٤٥) أنظر: ابن سينا:رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥. و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤٦) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، ص١٤.

(٤٧) أنظر: ابن سينا: رسالة في اقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥، و: المدخل من منطق الشفاء، ص١٢، وانظر: الطريحي، المصدرالسابق، ص ٦٢.

(٤٨) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و:المدخل من منطق الشفاء، ص١٢، ص١٤.

(٤٩) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص٣٠.

(٥٠) أنظر: الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن مجموع رسائل الفارابي، مطبعة السعادة بمصر، القاهرة، ط١، ١٣٢٥هـ ص٢، وانظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،ط٣،١٩٦٦،ص٥٢.

(٥١) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٧٠٦، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٧٠، وانظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، دراسات، ص٢٢٦، وانظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم ـ دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي ، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٩٣.

(٥٢) أنظر: ابن سينا:رسالة في اقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص١٠٥.

(٥٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٩٣.

(٥٤) أنظر: ابن سينا:المدخل من منطق الشفاء، ص ١٤، و: الالهيات (١) من الشفاء، ص٤، و: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٧، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، = ص ١٠٥- ١٠٦، وقارن: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ص٦- ٧، وقارن: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣، وانظر: الدكتور محمد عابد الجابري، نحن والتراث .قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٨٥، ص ٨٥ ، حيث يخرِّج المسألة تخريجاً جميلاً، حين يقول: إن هذا المنطق الثلاثي القيم الذي يشكل الناظم الأساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الإنسان، الكون. في حين أن المنطق اليوناني منطق ثنائي القيم لأنه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون، أما الآلهة عندهم فهي من صنع البشر، وقد إنحدر ذلك إلى الفلسفة اليونانية من الميثولوجيا الأغريقية، وقارن: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٦٩، حيث يقسم الحكمة عند ابن سينا إلى المنطق والطبيعة والآلهيات، ويغفل العلم التعاليمي (الرياضي)، وانظر: محمد عزيز الحبابي، من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥- ١٩٧٦، ص ١٥٧-١٥٨.

(٥٥) انظر:الفارابي، الأبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن مجموع رسائل الفارابي (مصر)، ص ٤٣، حيث يقول " العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعة والرياضية والالهية وأنها ثلاثة فقط ".

(٥٦) أنظر: ابن سينا: رسالة في اقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥، و: النجاة (فخري)، ص ١٣٥، وانظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٢، ص ٧٣ . ٧٤.

(٥٧) أنظر: ابن سينا:الالهيات (١) من الشفاء، ص ٤، و: السماع الطبيعي، ص٧.

(٥٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢.

(٥٩) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠.

(٦٠) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨، ص٥.

(٦١) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٠.

(٦٢) انظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٩.

(٦٣) نلاحظ ان ابن سينا يكتب كلمة (موسيقا) بالأف الممدودة، وليس المقصورة. أنظر: ابن سينا، رسالة في اقسالم العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١١، بينما يكتبها الفارابي(موسيقى) بالألف المقصورة. أنظر: الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ص١٠٥.

(٦٤) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠ (علماً أن ما بين المعقوفتين من عندنا)، وانظر: ابو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديجاني، طهران، ١٩٩٥، ص١٢.

(*) يحد ابن سينا البعد " هو ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين من الممكن الأشارة إلى جهته ومن شأنه أن تتوهم فيه أيضاً نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح، انظر: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي) الأعسم، ص ٢٥٤، وقارن:رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل، ص ٩٣، وقارن: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٠١، وقارن: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٢٢٥.

(٦٥) أنظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨.

(٦٦) انظر: ابن سينا: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ص٧، وقارن: منطق المشرقيين (النجار)، ص ٢٦.

(*) هو اندرو نيقوس الرئيس الحادي عشر لمدرسة المشائين ٧٨ ق. م - ٤٧ م، وتعد نشرته لكتب ارسطو اساساً لجميع ما نشر بعد ذلك، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة. أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، ضمن: الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص٦.(المقدمة)

(٦٧) أنظر: أرثور سعديف، ابن سينا، تعريب الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧، ص١١١.

(٦٨) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص١٤، ١٥.

(٦٩) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٦٩.

(٧٠) أنظر:أبو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق " العلم الالهي"، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص ١١٠، وانظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج١، ص ٣١١.

(٧١) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤ .١٥.

(*) هو الشيخ محمد مهدي بن ابي ذر النراقي (١١٢٨ م -١٢٠٩هـ) أحد أعلام المجتهدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الهجرة، ومن اصحاب التأليفات القيمة التي اشهرها (جامع السعادات) وقد ولد في قرية نراق بإيران، وتوفي في النجف الأشرف ودفن فيها، عن عمر يناهز ٨١ عالماً. أنظر: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، ضمن: النراقي، جامع السعادات، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط١، ١٤٢٦هـ ص٥ (المقدمة).

(٧٢) أنظر: النراقي، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور مهدي محقق، طهران، ١٩٨٦، ص ٤٣.

(٧٣) أنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٩٦.

(٧٤) انظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢، م. السماع الطبيعي، ص ٧، المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، المباحثة رقم ٢٨٠، ص ١٧٦، و: رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص٤، و: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤٠، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص١٢.

(٧٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٧٦) أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص١٦.

(٧٧) أنظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة

والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص٨٩

(٧٨) أنظر: الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ص ١٢٠، و: الأبانة عن غرض أرسطو في كتاب مابعد الطبيعة، ضمن المجموع (مصر)، ص٤٣، حيث يقول عن العلم الإلهي " وتبين فيه مبادىء جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ".

(٧٩) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، (بويج)، ج٢، ص ٧٠٣.

(٨٠) أنظر: كارادفو، ابن سينا، ص١٧٩ - ١٨٠.

(٨١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص١٧، و: رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة،ضمن تسع رسائل، ص٤، و: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل،ص٤١، وانظر: النراقي،شرح الآلهيات، ص١٤-١٥ حيث يقول: الحكمة الأولى أو الحكمة بالحقيقة أو الحكمة المطلقة، تنبيهاً على عبارات مختلفة والمراد واحد. وربما قيل المطلقة ويراد مطلقة عن الافتقار إلى ساير العلوم، بخلاف العلوم فأنها في تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة إليها، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٧٣، وأنظر كذلك: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف،القاهرة،ط ١، ١٩٨٠، ص٢٢٧.

(٨٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٧ - ٨

(٨٣) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤ - ١٥، وقد أورد ابن سينا هذا الدليل بصياغة أخرى حيث يقول " إن العلم بالكلي علم بالقوة بالجزئي، ومبدأ للبرهان على الجزئي. وأما العلم بالجزئي فليس فيه البتة علم بالكلي. فإن من علم أن كل مثلث فزواياه كذا، فما أسهل أن يعرف أن متساوي الساقين كذلك. ومن علم أن متساوي الساقين كذلك فلا يعلم من ذلك وحده البتة أن كل مثلث كذلك ".أنظر: ابن سينا، البرهان من منطق الشفاء، ص ٢٤٢، وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٢٥، وانظر: عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨، ص ٧٦-٧٧.

(٨٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٥) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٣١.

(٨٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٩.

(87) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠، وانظر: النراقي، شرح الالهيات، ص ١٤.

(88) أنظر: ابن سينا: البرهان من الشفاء، ص ١٨٤.

(89) أنظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٦٠.

(90) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٢.

(91) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٠٨، و: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٤١، وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(92) أنظر: ابن رشد: السماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٧م، ص٦.

(93) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، دراسات في الفكرالفلسفي الاسلامي، ص ١٤٢.

(94) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٢.

(95) انظر: ابن شد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد (الهند)، ص٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٥ ـ ٦، وانظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٩.

(96) أنظر: العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٢٢٧.

(97) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤١، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ١٢، اذ يقول: إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ماهو جوهر، ولا من جهة ماهو مؤلف من مبدأيه، اعني:- الهيولى والصورة، ولكن من جهة ماهو موضوع للحركة والسكون.

(98) انظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٦٠.

(99) أنظر: ماجد فخري، ضمن: ابن سينا، النجاة (المقدمة)، ص٤، وقارن: الطريحي، ابن سينا، ص٦٦.

(100) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٤ وما بعدها.

(101) انظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦١ وما بعدها.

(102) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص١٩ وما بعدها.

(١٠٣) انظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٣ ـ ٩٤، الهامش رقم (١).

(١٠٤) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج١، ص ٦٣، والنجاة (فخري)، ص ١٣٦.

(١٠٥) انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص٩٨-٩٩.

(١٠٦) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود ضمن المصدر نفسه، ص ٩٩، مع ملاحظة أن الانقسام الفعلي هو الذي رأيناه عند القائلين بالجزء الذي يتجزأ، وعند النظام، يقول فخر الدين الرازي: إذا كان الحكماء قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة، فأن هذا البرهان مبني على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزى وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله =عبارة عن تفرقها وكذلك أيضاً لا بد من أبطال قول من يقول أن مبادىء الأجسام أجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فأن عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها وأما كل واحد من تلك الأجزاء فأن فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة للأنفصال فإذا ما يقبل الانفصال، فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال. انظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦، ج٢، ص ٤١ـ٤٢.

(١٠٧) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج١، ص٣١، والنجاة (فخري)، ص ١٣٥، وهو يعرف العلم الطبيعي بأنه " صناعة نظرية موضوعها الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات، ويعرف الرازي الطبيعة بأنها هي المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين. أنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص ٥٢٣. وقارن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٥.

(١٠٨) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج١، ص ٣٤، وانظر: عيون الحكمة(بدوي)، ص٢٩.

(١٠٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٧٢، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص١٢.

(١١٠) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها،

(١١١) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (ألأعسم)، ص ٢٤٨،

وانظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٠، شرح الطوسي، وانظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان امين)، ص ٧٧ ـ ٧٨. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٧ اذ يقول: الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً، وعرضاً، وعمقاً، وانظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص ٥٦٢. وهو يقول: والجسم التعليمي غير خارج عنه تلك الأبعاد الثلاثة لأنها مقومة له. وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص٧١، وفيه: الجسم الرياضي يحدث بمحض الامتداد ويعرف بالأبعاد الثلاثة، وانظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص٢٤، اذ يقول: الجسم من الوجهة الرياضية.. أي من جهة ما هو جسم ممتد.

(١١٢) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وأنظر: تيسير شيخ الأرض/ابن سينا، ص٧٩.

(١١٣) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج١، ص ٦٣، وقارن: السماع الطبيعي، ص١٣، وقارن: الشفاء، المنطق، المقولات، ص ١١٣.

(١١٤) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٩٣.

(١١٥) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج١، ص ٩٤.

(١١٦) أنظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٦١، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٤٢.

(*) الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وأيضاً هو مقدار لا ينقسم في غير جهة امتداده بوجه وهو نهاية السطح. انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤، وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٤٨.

(١١٧) انظر: ابن سينا، الالهيات، ج١، ص ٦١.

(١١٨) أنظر: المصدر نفسه، ص ٩٤، وانظر: الشفاء، المقولات، ص ١١٣.

(١١٩) أنظر: المصدر نفسه، ص٦٣.

(١٢٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١)، ص ٦٥، وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج١، ص ٢٨٦.

(١٢١) أنظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٣، ص ١٦٢٧، وأنظر كذلك،

ج١، ص ٢٨١. وانظر كذلك " ج١، ص ٢٨٤.

(١٢٢) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٢٧٨.

(١٢٣) أنظر: الفارابي: فلسفة ارسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١، ص ٩١.

(١٢٤) الاجسام عند ابي بكر الرازي تتألف من الأجزاء التي لاتتجزأ ومن الخلاء. انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤١.

(١٢٥) يحد ابو البركات البغدادي الجسم بأنه البعد الامتدادي الذي يتقدر طولاً وعرضاً وعمقاً. انظر: ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ط١، ١٣٥٨هـ ج٢، ص ٧. وقارن: نعمة محمد إبراهيم، ابو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨١، ص ٦٦.

(١٢٦) يحد الآمدي الجسم بأنه المؤلف من جوهر فردين فأكثر. أنظر: الآمدي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٧١، وقارن ملاحظة الأعسم في الهامش رقم ٧٥٨، الصفحة نفسها.

(١٢٧) حد الكندي الجسم بكل ما له ثلاثة أبعاد. أنظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ١٩٠، وإن اختلف الكندي مع ارسطو بالمصطلح، وكان يستخدم " الجرم " بدل الجسم، واستعماله للجرم كمصطلح كثير، حتى أنه كان يعنون به بعض رسائله. انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ١٦٤.

(١٢٨) عرّف الفارابي الجسم بطوله وعرضه وعمقه دون الحامل له، انظر: الفارابي، رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه ارسطو طاليس لأعضاء الإنسان، ضمن: كتاب (رسائل فلسفية)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص ٤٤.

(١٢٩) حد الجسم عند الأخوان ما له طول وعرض وعمق.أنظر: أخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج٣، ص ٣٦٢.

(١٣٠) يعرف الجسم بما له طول وعرض وعمق. أنظر: ابو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط١، ١٣٤٧هـ. ١٩٢٩ م، المقابسة ٨٤ ص ٢٩٠.

(١٣١) يحد الغزالي الجسم بأنه صورة يمكن أن تعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعينة.أنظر: الغزالي:رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٤، وقارن: معيار العلم في فن المنطق (دنيا)، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص٢١٨.

(١٣٢) يقول ابن رشد: ما يتجزأ إلى طول وعرض وعمق فهو الجسم. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٤٨، كذلك انظر: ص٥٩٧، اذ يقول: ما كان ممتداً في ثلاث جهات فهو الجسم وهو الذي له طول وعرض وعمق. كذلك أنظر: ص ٦٢٣. ٦٢٤ اذ يقول: نقول في الجسم تام لأنه ليس يوجد بعد خارج عنه أعني بعداً رابعاً.

(١٣٣) يقول ابن طفيل: ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق.أنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص ٨٤

(١٣٤) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩، وانظر كذلك:النجاة (فخري)، ص ١٦١، وانظر: المقولات من منطق الشفاء، ص١١٣.

(١٣٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦١،

(*) المقدار: لفظه اسم مشترك، فيه ما قد يقال له مقدار، ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي، ومنه ما يقال مقدار ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود. أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١١، وانظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٦٨ (الشرح).

(١٣٦) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢.

(١٣٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٣٨) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وقارن: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لارسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٨.

(١٣٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٤.

(١٤٠) لمزيد من الإطلاع على تفاصيل الأدلة. أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٩.

(١٤١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، بدوي، ص ١٧٢، وهو يقول: إن الجسم من حيث أفعاله وتأثيراته هل هي متناهية أم غير متناهية، فأن ذلك من العلم الطبيعي.

(١٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٤٥.

(١٤٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٥٠.

(١٤٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٣٧. وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨١.

(١٤٥) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٤٦) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨١. وقارن: الدكتور بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دارالحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٩٩.

(١٤٧) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٣٧، وقارن: كاردوفو، ابن سينا، ص١٨٢.

(١٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة، فخري، ص١٣٧ وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٢، وقارن: الدكتور بو لخماير مختار، المصدر السابق، ص ٩٩، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨٢.

(١٤٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢٥، وقارن:الدكتور بو لخماير مختار، المصدر السابق، ص ١٠٠، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص٨٣

(١٥٠) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٣.

(١٥١) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢٢٥.

(١٥٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢٥.

(١٥٣) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٥٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٥٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(156) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(157) أنظر: ابن سينا: المصدر نفسه، ص ٢٢٨، وانظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ج٣، ص ١٧٢.

(158) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(159) أنظر: كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.

(160) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(161) أنظر: ابن سينا: المقولات، من منطق الشفاء، ص ١١٣.

(162) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٨١

(163) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٩١-١٩٢.

(164) كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.

(165) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٥٣. وقد اعترض فيما بعد أبو البركات البغدادي(ت ٥٤٧هـ) على ما ذهب إليه ابن سينا، وذلك بقوله " والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فإن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل في الأذهان وذلك القبل والبعد في قبل وبعد هو الزمان". انظر:ابو البركات البغدادي:المعتبر،ج٢، ص٧٣.

(166) سورة الكهف، آية ١٩، علماً أن في القرآن الكريم أكثر من آية تدل على الأحساس النفسي بالزمان مثل: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا ﴾، سورة النازعات، آية ٤٦. فضلاً عن كثير من قصائد الشعر العربي، مثل قول الشاعر ابي تمام:

أعوام وصل كان ينسى طولها ثم   ذكر النوى فكأنها أيام جوى أسى

إنبرت أيام هجر أردفت ثم أنقضت تلك   فكأنها أعوام فكأنها وكأنهم أحلام

السنون وأهلها

انظر: الخطيب التبريزي: ديوان ابي تمام بشرح الخطيب، دار المعارف، القاهرة، ج١، ص ١٥١-١٥٢.

(167) أنظر: ابن سينا:رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ١٦.

(١٦٨) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ١٧١.

(١٦٩) أنظر: الدكتور جميل حليل نعمة المعلة، الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مجلة دراسات فلسفية، العد الرابع، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٨٩ فما بعد.

(١٧٠) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ١٦٨.

(١٧١) أنظر: عبد الرحمن بدوي، ارسطو، ص ٢٠٢.

(١٧٢) أنظر: الدكتور بو لخماير مختار: المصدر السابق، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٧٣) أنظر: أميل برهيه:تاريخ الفلسفة، ج١ (الفلسفة اليونانية)، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(١٧٤) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الالوسي: فلسفة الكندي، ص ١٩٩-٢٠٠.

(١٧٥) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص١٤.

(١٧٦) أنظر: المصدرنفسه، والصفحة نفسها.

(١٧٧) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٧٨) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي،الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص١٩٤ – ١٩٥.

(١٧٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٥٥.

(١٨٠) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦.

(١٨١) لاحظ أن نصير الدين الطوسي في شرحه للأشارات إنما يتلمس خطى الشيخ الرئيس محاولاً من هذا الشرح تبرير وجهة نظر ابن سينا في كل ما ذهب إليه، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتى من قوة، حتى ليخيل إليك وأنت تقرأه إنك لا تقرأ شرحاً، وإنما تقرأ تبريراً أو دفاعاً. أنظر: الدكتور هاني نعمان فرحات:نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص١٨٥.

(١٨٢) أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(١٨٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٣.

(١٨٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(١٨٥) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٧٥.

(١٨٦) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢.

(١٨٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨٨) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١-٢٢.

(١٨٩) أنظر: أرثور سعدييف، ابن سينا، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(١٩٠) وقد رد الغزالي على الفلاسفة في مسألة إبطال أزلية الحركة متداخلاً مع رده على الدليل الأول والثاني للفلاسفة في قدم العالم والزمان حتى أنه يعنون المسألة الثانية " في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان ". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٢، ص ١٢٥، وقارن كذلك، ص ٣٣٣ حيث يرد عنوان المسألة في الفهرست " في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة ".

(١٩١) أنظر: الآلوسي، حوار، ص ٢٧٢ (الفهرست)، وللتفصيل، أنظر: كذلك ص ٥٢ فما بعد.

(١٩٢) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(١٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٩٤) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج١، ص ٣٧٣.

(١٩٥) أنظر: الفارابي:أراء أهل المدينة الفاضلة، جزيني، ص ٤١.

(١٩٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج١، ص ٣٧٣. وقد صاغ الغزالي -فيما بعد- هذا المعنى بالايجاز التالي: كل علة، فأنما يلزم معلولها على سبيل الوجوب. أنظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٠٣، ثم أطنب حين وصف قدم العالم عند الفلاسفة بأنه " لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٨٨ فيما صاغ ابن رشد هذا المعنى -في معرض دفاعه عن الفلاسفة وردّه على تهافت الغزالي- بالشكل الاتي: إذا تصور موجود أزلي، أفعاله غير متأخرة عنه -على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن

يكون بهذه الصفة .فإنه أن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فأنه يلزم ضرورة إلاً تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعل (لا فعل له منذ الأزل) وما لم يزل عادماً الفعل فهو ضرورة ممتنع. والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان، ولا يحصره الزمان، أن تكون أفعاله كذلك (= لا تدخل في الزمان ولا يحصرها زمان). أنظر:بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٠١.

(١٩٧) أنظر: ابن سينا: الإلهيات، (ج٢) من الشفاء، ص ٢٦٦.

(١٩٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(١٩٩) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج ١، ص ٣٧٢، والنجاة (فخري)، ص ٢٨٨.

(٢٠٠) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٢١.

(٢٠١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢٠٢) سورة الشعراء، آية ٧٨.

(٢٠٣) أنظر: ابن سينا: الرسالة العرشية، ضمن (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)، حيدرآباد- الدكن، ط ١، ص١٥. نقلاً عن: محمد محمود الكبيسي، نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير (مخطوطة)، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٣، ص١٤٦، وذلك لعدم حصولي على تلك الطبعة، بينما حصلت على طبعة ليدن التي لا تضم الرسالة العرشية.

(٢٠٤) أنظر: ابن سينا: رسالة في العشق، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ص ٢٠، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ليدن، ١٨٨٩ م، وقارن:رسالة في ماهية العشق، نشرة أحمد أتس، استانبول، ١٩٥٣، ص ٢٢.

(٢٠٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٨٨.

(٢٠٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٢٠٧) أنظر: محمد محمود الكبيسي: الزمان عند الغزالي، ص ١٤٧.

(٢٠٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢٠٩) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠

(*) التعطيل: يعني نفي الصفات عن الله تعالى. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٧، ص ١٠٤، والتعطيل بهذا المعنى يراد به النفي التام للصفات الالهية، وذلك لأن الفلاسفة والجهمية والمعتزلة اعتقدوا إن إثبات صفات قديمة أزلية على الذات لله تعالى يدخل الكثرة والتعدد في الذات الالهية وذلك شرك وكفر، فأنتهى اجتهادهم ونظرهم إلى نفي الصفات الالهية. أنظر كذلك، المصدر نفسه، ص ٢١٢. بيد أن النظر بتمعن إلى نصوص ابن سينا ـ أعلاه ـ يفيد بأن ابن سينا يأخذ مفهوم " التعطيل " باتجاه آخر؛ من النفي التام للصفات إلى تأخير وجود العالم (المخلوق) عن الله (الخالق)، وذلك لأن العالم عندهم ـ المعتزلة وعموم متكلمي الإسلام- حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن، أي: وجد بعد العدم، بعدية زمانية.أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ص ٨٠أذن التعطيل عند ابن سينا مؤقت بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود. ومما يجدر بالأشارة هنا، إن الغزالي ردَّ على الفلاسفة في هذه المسألة، عبر (مسألة في تلبيسهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه). أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٣٥، وقد ردَّ ـ فيما بعد ـ ابن رشد على الغزالي في المسألة الرابعة من (تهافت التهافت) [في الاستدلال على وجود صانع العالم، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٠٧، فعلى من يرغب بالزيادة في التفاصيل الرجوع إلى (التهافتين)، علماً أن (تهافت الفلاسفة) للغزالي، موجه أصلاً ضد الفلاسفة المشائين في الإسلام، وإلاَّ فأن " الكندي " يقرر في وضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لاشيء ضربة واحدة، في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى، هي الله ". الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ص ٦٢.

(٢١٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢١١) أنظر: ابن سينا: النجاة، (فخري)، ص ١٥٣، وقد رفض أبو البركات البغدادي فيما بعد أن يكون الزمان مقدار الحركة، أنظر: نعمة محمد إبراهيم، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٢١٢) أنظر: ابن سينا:السماع الطبيعي، ص ٢٣٥، وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٢٥٤– ٢٥٥.

(٢١٣) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٦

(٢١٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٥٤.

(٢١٥) أنظر: الأب جورج شحاتة قنواتي، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٥٠، ص١٣٩–١٤٠ (الرسالة رقم ٧٥)، وقارن: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني الفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠١، هامش (٣٥٠)، وهو يقول: في أن للماضي مبدأ زمانياً مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة ٨٥ . ٩٢، وهي في الواقع في الرد على من يقول أن للزمان بداية.

(٢١٦) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢١٧) أنظر: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص٢٦.

(٢١٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢١٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨ . ١٣٩.

(*) الترجيح لغة: جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً غالباً زائداً. أما الترجيح اصطلاحاً: بيان الرجحان واثباته، والرجحان زيادة أحد المثلين المتعارضين على الآخر وصفاً. قارن: الجرجاني، التعريفات، ص٣٧.وأنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (العجم)، ج١، ص ٤١٥.

(٢٢٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج١، ص ٣٧٦، وقارن: النجاة (فخري)، ص ٢٩٠، اذ يورد ابن سينا النص نفسه، وهذه القضية تتكرر كثيراً، حيث أن القسم الأكبر من إلهيات " النجاة " وأجزاء مهمة من كتاب النفس مأخوذة كما هي من " الشفاء ". أنظر: الأب قنواتي، مؤلفات ابن سينا، ص ٨٧.

(٢٢١) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج١، ص ٣٧٧، وقارن:النجاة (فخري)، ص ٢٩٠ .٢٩١.

(٢٢٢) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج١، ص ٣٧٨، وقارن: النجاة (فخري)، ثص ٢٩٢، وقد ردَّ الغزالي على هذا الدليل واصفاً إياه بأخبل أدلتهم، معترضاً عليه من وجهين:

١- يعتقد الغزالي أن إرادة الله تعالى القديمة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى وقت الخلق، وتلك الإرادة القديمة مترادفة مع إرادة خروج العالم من العدم إلى الوجود عند ذلك الوقت أيضاً بالإرادة القديمة تلك، واختيار ذلك الوقت بعينه من شأن تلك الإرادة القديمة فلا يبقى -والحال هذه - وجه للسؤال: لم اختارت الإرادة وقتاً دون وقت. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٩٦ -٩٧. واعتراض الغزالي هذا يذكرنا بدليل يحيى النحوي، فإن الباري تعالى لما كانت قوته غير متناهية لم يحتج في أفعاله إلى أن يكونها أو يتممها في زمان، بل أوجدها دفعة في غير زمان، .. وهكذا لم يسع أن يقال أن الباري متقدم على العالم بالزمان، بل متقدم عليه بالطبع والشرف والمرتبة. أنظر: أبو الخيرين سوارالبغدادي، في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الملحق، ص١. ولقد أنبرى -فيما بعد- ابن رشد للرد على الغزالي بوصف دليل الفلاسفة بأنه " أعلى مراتب الجدل.. لأن مقدماته عامة، ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها. والمقدمات العامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة ". أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١١٠، ويذهب الدكتور محمد عابد الجابري في تحقيقه للكتاب إلى ا، ابن رشد يقصد أن دليل الفلالسفة هذا، والذي أراد الغزالي أن يثبت تهافته وقصوره عن بلوغ مرتبة البرهان، ليس مما ينتمي إلى البرهان، بل هو دليل جدلي، ذلك لأن المباديء والمقدمات التي بني عليها لا تتصف بالضرورة العقلية وأنما هي مقدمات مشهورة. أنظر كذلك: ص ١١٠، هامش (٣). وذاك لأن ابن رشد ذهب إلى تقسيم المقدمة المطلقة على قسمين: مقدمة برهانية، ومقدمة جدلية.. وإنه يؤكد أن المقدمات إذا كانت أعرف من النتائج فهذا أمر يعمُّ البرهان والجدل والخطابة. أنظر: الدكتورة باسمة جاسم خنجر، النقد المنطقي لابن رشد، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٢-٣٣٣. ومن ثم يرى ابن رشد أن الغزالي " لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي وجود المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفعل في الفاعل المريد، فالشك باقٍ بعينه ". أنظر ابن رشد، المصدر نفسه، ص١١٣. وهذا عند ابن رشد خلط بين

الإرادة والفعل، ولو كانت الإرادة والفعل متقارنان، أو متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء، فإذا اثبتنا تراخياً بينهما، كانت ثمة حالة متجددة، أو نسبة ام تكن، وذلك ضرورة، أما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما، وهذا محال. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص ٩٠.

٢- يعترض الغزالي على الفلاسفة عبر مخاطبتهم " إستبعدتم حدوث حادث من قديم، ولابد لكم من الأعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الأعتراف بالصانع وأثبات واجب وحود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلابد أذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم ". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص١٠٧. وقد ردَّ ابن رشد على ذلك " لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الموجود الحادث، على هذا النحو من الاستدلال، أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث، إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٥٢-١٥٣، ولكن الجهة التي منها أدخل الفلاسفة موجوداً قديماً " ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس). أنظر: ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ، وهذا التقدم " هو الذي إذا وجد المتأخر وجد هو وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر، وليس بمكافيء له في الوجود، أعني أنه إذا وجد المتقدم وجد المتأخر، بل متى ارتفع المتقدم ارتفع المتأخر لا متى ارتفع المتأخر ارتفع المتقدم .مثل تقدم الواحد على الأثنين، فأنه متى وجد الأثنان وجد الواحد، وإذا كان الواحد موجوداً فلا يجب وجود الأثنين، وكل ما كان يوجد بوجود شيء آخر ولا يوجد ذلك الشيء الآخر بوجوده، فمعروف أنه يقال فيه أنه متقدم عليه. أنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم الدكتور تشارلس بترورت والدكتور أحمد عبد المجيد هويدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص ١٤٦.

(٢٢٣) أنظر: ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ج٢، ص ٣٧٩-٣٨٠، وقارن: النجاة (فخري)،

ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٢٢٤) أنظر: ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ج٢، ص ٣٨٠.

(٢٢٥) **أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٨١.**

(٢٢٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات من الشفاء، ج٢، ص ٣٨١، وقد ردّ الغزالي على هذا الدليل من خلال تأكيده على " أن الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى اغاليط الأوهام ". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١١٠ ـ١١١، ونلاحظ هنا أن الطرفين متفقان على وجود الزمان، بيد أنهما يختلفان على قدم وحدوث ذلك الزمان، وتلك مسألة متداخلة مع مسألة قدم وحدوث العالم، فضلاً عن ملاحظة النقاط التالية التي نخرج بها من نص الغزالي أعلاه:

١- إن مفهوم " كان " يدل على زمان، عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض في التقدم والتأخر، إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان، فأما إذا لم تكن في زمان، فإن لفظ "كان" وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا، إلاّ على رباط الخبر بالمُخْبر، مثل قولنا " وكان الله غفوراً رحيما "، وكذلك إن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان، مثل قولنا: " كان الله ولا عالم "، ثم " كان الله والعالم ". أنظر: ابن رشد تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٦٣.

٢- إن المفهوم الثالث؛ الزمان، الذي قال به الفلاسفة، هو ـ عند الغزالي ـ من غلط الوهم الذي لا يستطيع تصور مبتدأ إلاّ مع تقدير قبل، وهكذا يربط الغزالي ذلك بعجز الوهم عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم إما مكان أو خلاء، وذلك بالمقابلة بين مفهومي الزمان والمكان ليلزم الفلاسفة القول: بعدم وجود زمان ممتد قبل العالم، طالما أنهم يقولون بعدم وجود =خلاء أو ملاء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم،

فإذا قال الفلاسفة " الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل، فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة ".أنظر: الفارابي، رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٠٨، "والعالم واحد ومتناه وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء " انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، بدوي ص ٢٢-٢٣ فاذا كان هذا من عمل الوهم فطريقة دفعه عند الغزالي مقابلة الزمان بالمكان "هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمك اكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا:- لا، فهو تعجيزهم، وان قالوا:- نعم، فبذراعين، وثلاثة اذرع، وكذلك يرتقي الى غير نهاية" انظر:- الغزالي، تهافت الفلاسفة، دنيا ص ١١٦ وقد رد ابن رشد على اعتراض الغزالي بوصفه "اقوى العنادات.. لانه سفسطائي خبيث، وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء يتحرك، هو مثل توهم الخيال ان اخر جسم العالم، وهو الفوق مثلا، ينتهي ضرورةً اما الى جسم اخر واما الى خلاء.انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الجابري ص ١٦٦. ٣-نستطيع ان نتلمس وجه الاتفاق بين الغزالي والفلاسفة على عدم الاقرار بوجود زمان دونما حركة، فهو امتداد لها، وعدم وجودها يعني عدم وجوده، واذا ما علمنا ان العالم عند الغزالي حادث، احدثه الله، علمنا حدوث الحركة التي نشأ عنها الزمان، وعلمنا ايضا مدى العلاقة المتلازمة بينهما.

(٢٢٧) للمزيد من التفصيل عن المصطلح انظر: الدكتور عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريحية - النادي الادبي الثقافي، جدة، ط١، ١٩٨٥م.

(٢٢٨) أنظر: الدكتور العراقي، الفلسفة الطبيعية عند البن سينا، الباب الثالث، الفصل الثالث، وانظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا.

(٢٢٩) فضلاً عن المصادر المتداولة في تاريخ الفلسفة، والتي استخدمناها في الفصل الأول، يقول " وليم جيمس ": إن المشكلة الحقيقية عن اللامتناهي تبدأ مع حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة، أنظر: وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط٢، ١٩٦٩، ص ١٥٣، فضلاً عن ان زينون شغل نفسه بمهمة مساندة نظريات بارمنيدس في وحدة الوجود وثباته الأبدي، أياً كان تصور المكان والزمان متصلين ولا متناهيي القسمة أو منفصلين ومركبين

من اللامنقسمات. أنظر: أبو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص ١٦٧، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ج١، ص١٠٨.

(٢٣٠) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص٧٣.

(٢٣١) أنظر: يحيى بن عدي، ضمن: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٢٧٤ (الشرح).

(٢٣٢) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٢٧٩.

(٢٣٣) أنظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٢٨٤.

(٢٣٤) أنظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص ١٧٢، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص٢٢.

(٢٣٥) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٢٨٧.

(٢٣٦) أنظر: برتراند رسل: حكمة الغرب، ج١، ص ١٧٤.

(٢٣٧) انظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٦٠ وما بعدها، وقارن: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص ٩٥ فما بعد.

(٢٣٨) أنظر: الكندي: رسالة الحدود والرسوم،ضمن المصطلح الفلسفي (ألأعسم)، ص١٩٢.

(٢٣٩) أنظر: ارسطو: الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٣١٢.

(٢٤٠) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص٨٩، وانظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٥٤.

(٢٤١) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص١٣٩.

(٢٤٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢٤٣) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.على أني ألفت الأنتباه إلى مقارنة هذه الأشارة مع الأشارة السابقة عليها، والتي يقول فيها " الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة، ليس فيه تركيب قوى وطبائع. أنظر: كذلك ص

٢٧٠-٢٧١، فلابد من أن الطبيعة تختلف عن الطباع، فالطبيعة: مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه، بالذات لا بالعرض، ويراد بالمبدأ، المبدأ الفاعلي وحده، والطباع تعني: إن الجسم بذاته، وبمقتضى طبعه، كجسم، يطلب المكان والتشكل، فإن في الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك، ولم يقل مبدأ لوجوب ذلك، لأن حصول الوضع المعين والتشكل المعين، ربما يزولان بزوال القسر. لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما، عند زوال القسر، ولو كان الطباع مبدأ لهما، أو لوجوبهما، لزال عند زوالهما. لكن لما كان مبدأ للأستيجاب، كان في جميع الأحوال مستوجباً لها. أنظر: نصير الدين الطوسي: ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثاني، ص ٢٧٠- ٢٧٥ (الشرح). وقارن كذلك، ص١٧٩-١٨٠. ويبدو أن ابن سينا يرى ان تلك " الطباع " التي في الجسم، هي نوع من العشق الذي يسري في الموجودات، يقول: أن العشق يتشعب قسمين احدهما طبيعي وحامله لاينتهي بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبداً أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته اللهم إلا من جهة عارض قهري. أنظر: ابن سينا، رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتس)، ص١. = وأنظر: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص٢٥٦، حيث يحد ابن سينا الأعتماد والميل: هما كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما. ويقول نصير الدين الطوسي: والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً، أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٥/ شرح الطوسي، وقارن: ابن باجة: شرح السماع الطبيعي لأرسطو طليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٦، حيث يقول " وقد يقال ما بالطبع على كل لاحق للجسم، كيف كان، فيكون ما بالطبع كالجنس للأمر الطبيعي، وقد يقال الطبيعة على أخص من هذا المعنى. بينما تعرف غواشون الطبع: هو كل هيئة يستكمل بها نوع من أنواع فعلية كانت أو انفعالية وكأنها أعم من الطبيعة. أنظر: غواشون، معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨، ص ١٩٣، وقارن: حسين مروة، النزعات المادية، ج٢، ص ٦٥١.

(٢٤٤) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٢٣.

(٢٤٥) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص١٣٨- ١٣٩.

(٢٤٦) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٩.

(٢٤٧) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص١١٩.

(٢٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، والسماع الطبيعي، ص ٣١١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص٢٢.

(٢٤٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي: ص ١١٨ - ١١٩، النجاة (فخري)، ص ١٥٦، وأنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص ٢٨٤، وأنظر: العراقي:الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٧١، وانظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٢٤٠.

(٢٥٠) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١١٨ - ١١٩، والبرهان على أن المكان ليس هيولى ولاصورة، عند ارسطو، يأتي بشكل مختلف، أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢١١، وقارن: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ١٠٨.

(٢٥١) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٨٠ - ٢٨١، وقارن: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص ٢٨٤، و يقول بعد أن يورد تعريف ابن سينا: وهذا تصريح بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة.

(٢٥٢) أنظر: كرادوفو:ابن سينا، ص ١٨٨.

(٢٥٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٧٦.

(٢٥٤) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢، وقارن: النجاة (فخري)، ص ١٦١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ١٣.

(٢٥٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦١.

(٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص ١٦٢. وفكرة تناهي المكان على أساس تناهي الامتداد ظهرت حديثاً مع سبينوزا ومالبرانش. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٢، وقارن: عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥، ص ١٩٧- ١٩٨.

(٢٥٧) أنظر: المصدر ابن سينا، النجاة، فخري، ص١٩٧-١٩٨.

(٢٥٨) أنظر: حسن العبيدي، نظرية المكان، ص٦٩.

(٢٥٩) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٠.

(٢٦٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢٦١) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢.

(٢٦٢) أنظر: الدكتور موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٣، ١٩٨٢، ص ١٣٧.

(٢٦٣) أنظر: الدكتور البير نصري نادر: النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٣٢.

(٢٦٤) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٥، ص ١٤٤.

(٢٦٥) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٧١.

(٢٦٦) أنظر: ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الأختصار، تحقيق أدورد بن كرنيلبوس، فنديك الأميركاني، دار العلم للجميع، بيروت، د.ت، ص ٢٠.

(٢٦٧) أنظر: ابن سينا: الشفاء، النفس، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، ص ١٠. و: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٤١، و: مبحث عن القوى (فنديك)، ص ٢٦.

(٢٦٨) أنظر: ابن سينا: الشفاء، النفس، ص ١٠.

(٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٧٠) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٩٧، وقارن: رسالة في ماهية العشق (أتس)، ص ١٠ إلى ص ٢٠. حيث يعقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلاً.

(٢٧١) أنظر: يحيى بن عدي: ضمن أرسطو، الطبيعة ج١ (بدوي)، ص ١٧٦. (الشرح)

(٢٧٢) أنظر: ابن سينا: النفس من الشفاء، ص ٧.

(٢٧٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٨

(٢٧٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٧٥) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٦، و: الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص١٣٢، و: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦، وجدير بالذكر أن ابن الطيب البغدادي (ت ٤٣٥هـ) معاصر

ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية النفس، فبين إنها غير مائتة من قبل، أنها لا تشيخ ولا تهرم، ولأنها جوهر إلهي غير فاسد. أنظر: أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري، وآخرون، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٢٥، فيما رفض الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فيما بعد هذه الفكرة في تهافت الفلاسفة " في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ". أنظر: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٥٢، ثم عاد وأقر بأنها " جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حساً ولا يدركها جسم. أنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، مصر، ص ٢١، ومن ثم أكد " أن الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يغنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العودة إليه يوم القيامة. أنظر: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة الرسائل، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ودليله على ذلك ﴿ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ قرآن كريم، سورة الفجر، آية ٢٨.

(٢٧٦) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٧٥.

(٢٧٧) أنظر: الدكتور إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص ١٧٣.

(٢٧٨) أنظر: ابن سينا: الأضحوية (عاصي)، ص ١٤١.

(٢٧٩) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٢، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر الدين الرازي " حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها". أنظر: المباحث المشرقية، ج٢، ص ٣٩٧.

(٢٨٠) أنظر: كرادو فو: ابن سينا، ص ٢٢٩.

(٢٨١) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٢، وقد صاغ الغزالي هذه الحجة بالشكل الموجز: إن الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت أما كثيرة وأما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها. أنظر: معارج القدس، ص ٨٤

(٢٨٢) أنظر: عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٤٦، ص٩٩.

(٢٨٣) أنظر: ابن سينا:التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦.

(٢٨٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٣.

(٢٨٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧، وقارن: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤، وقد ظهر تأثير هذه الفكرة فيما بعد عند فخر الدين الرازي، حيث يقول: أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق، أنظر: لمباحث المشرقية، ج٢،ص٣٨٣.

(٢٨٦) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٨.

(٢٨٧) أنظر: ابن سينا: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤.

(٢٨٨) أنظر: ابن سينا: الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٠٨.

(*) العلة لغة: المرض /وصاحبها معتل، أنظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج١، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٧، ص ١٠٠، والعلة اصطلاحاً: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص٨٨، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٤٩ فما بعد، وانظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٩٥ فما بعد.

(**) المعلول: كل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء، وذلك الشيء معلول له.أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص١٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٩٦.

(٢٨٩) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢) من الشفاء، تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، وسعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، ص ٢٥٧، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٠٧.

(٢٩٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٢٩، وانظر: الالهيات (٢)، ص ٢٩٩.

(٢٩١) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢، وقارن تناول ارسطو للعلل بالمستويين المذكورين.. الطبيعي في كتاب (الطبيعة) بدوي، ج١، ص ١٠٠وص١٣٦ فما بعد. والمستوى الميتافيزيقي في كتاب (مابعد الطبيعة) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، حيث يفرق ارسطو بين شيئين: بين الوجود من حيث هو وجود، وبين كيفيات الوجود من حيث هي محمولات في ذاتها على الوجود، بصرف النظر فيها عما هي عليه من حيث الوجود.. وهوما يعبر عنه بالعبارة المشهورة: " الموجود بما هو

موجود ".أما العلوم الأخرى، فلا تبحث في الكيفيات من حيث الوجود، وأنما تبحث فيها من حيث ماهياتها في ذاتها، فيبحث العلم الطبيعي مثلاً في الحركة من حيث عوارضها الذاتية، ويبحث العلم الرياضي في العدد والسطح من حيث عوارضهما الذاتية ... الخ. أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٩٨، وقد كان النراقي قد صاغ المسألة بالشكل الاتي: أن أكثر المبادىء غير البينة يكون مسائل علم آخر موضوعه أعم من موضوع ذي المبادىء كقولنا: " العلل الأربع " فأنه من مبادىء الطبيعي ومسائل الإلهي. أنظر: النراقي، شرح الالهيات من الشفاء، ص١٣.

(٢٩٢) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٦٠، وقارن: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٢٨.

(٢٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢٩٤) أنظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩٤.

(٢٩٥) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص١٠٠-١٠٣ وأنظر: بدوي، ارسطو، ص١٣٣ فما بعد.

(٢٩٦) أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٨٨ . ٢٨٩، وقارن: معيار العلم، ص١٨٩، اذ يأتي بنفس أنواع العلل الأرسطية اعلاه.

(٢٩٧) أنظر: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح (ألأعسم)، ص ٣٨٠.

(٢٩٨) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٢، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢٩.

(٢٩٩) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص١٨٣.

(٣٠٠) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ص ١٠٠، ص ١٣٦ فما بعد، وما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج١، ص ١٦ وما بعدها، وانظر: جان فال، طريق، ص ١٨٣ . ١٨٤، وانظر: بدوي، ارسطو، ص١٣٣ . ١٣٤.

(٣٠١) أنظر: الكندي، في الفلسفة الأولى، الاهواني، ص ٧٨، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص١٦٩.

(٣٠٢) أنظر: الفارابي، احصاء العلوم، ص ١٦، وفي كتاب " آراء أهل المدينة الفاضلة "

يسلب عن واجب الوجود صفات هي علل للموجودات فيقول " لا يمكن أن لوجوده سبب به، أو عنه.. وأنه ليس بمادة.. ولا أيضاً له صورة.. ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية ". أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، وقارن كذلك: فصول مبادىء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب: الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د. ت، ص ٧٩، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص١٠٥.

(٣٠٣) يعدد الأشعري عشرة أقاويل لمتكلمي الإسلام في العلل، لزيادة التفصيل، أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين)، دج٢، ص ٦٩ فما بعد.

(٣٠٤) أنظر: قاسم يحيى العبيدي، السببية في الفلسفة الإسلامية (من الكندي إلى ابن سينا)، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، ١٩٧٦، ص ١٨٩.

(٣٠٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢.

(٣٠٦) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢)، ص ٢٦٥، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢١٧، وانظر: إبراهيم مدكور، مقدمة الالهيات (١)، ص١٨.

(٣٠٧) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣٠٨) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣٠٩) أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨٩

(٣١٠) أنظر: ابن سينا: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٢٥٨، وقارن: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٥١ ـ ٥٢، ويعدد العلل: الفاعل، القابل، الغاية، ولا يذكر العلة الصورية إلا من خلال أن الفاعل هو الذي يطبع الصور في المادة القابلة والمهيأة لها.

(٣١١) أنظر: ابن سينا، لنجاة (فخري)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣١٢) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص١٨.

(٣١٣) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتبيهات (دنيا)، ج٣، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣١٤) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٥٤.

(٣١٥) أنظر: الفارابي: إحصاء العلوم، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٣١٦) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٩، ١٩٠.

(٣١٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، وانظر: ص١١٩.

(318) أنظــر: ابــن ســينا، الــسماع الطبيعــي، ص ٥٥، وانظــر: التعليقــات (بــدوي)، ص١٧٦-١٧٧.

(319) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٢.

(320) أنظر: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص٣٢.

(*) يريد ارسطو بالاستقامة أن تكون العلل موجودة معاً كأنها على خط مستقيم، ويريد بطريق النوع أن تكون العلل واحداً بعد آخر. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعةى (بويج)، ج١، ص١٧ ـ ١٨.

(321) أنظر: ارسطو، مقالة الالف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج١، ص١٦.

(322) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(323) أنظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الاهواني)، ص ٧٩، وقارن: الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة مصر، القاهرة، د. ت، ص ٢٩٢.

(324) أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع (مصر)، ص٦٦.

(325) أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن: محمد بدر الدين الحلبي، نصوص الكلم على فصوص الحكم، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥ هـ، ص ١٣٦.

(326) أنظر: الحلبي، نصوص الكلم على فصوص الحكم، ص١٣٦.

(327) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص١٣٢.

(328) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ج٣، ص ٢٧.

(329) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٢٧.

(330) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٥.

(331) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٩.

(332) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص ١١٩-١٢٠.

الفصل الثالث

اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الإلهي

المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

تمهيد

إذا كانت الحضارة اليونانية قد فضّلت على نحو حاسم وواضح النهائي على اللانهائي، على جعل أن الكمال يكون في المتناهي لأنه هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، أذن هو يتصف بالنقص[(١)]. فجوهر الوجود نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية، وهكذا حدود مبادىء البرهان الأولى عند ارسطو أيضاً، وكانت كلمة السر في رفض اللامتناهي: " وإلاّ تسلسلنا إلى ما لا نهاية ". وذلك هو نفسه ما أكدّ عليه " زينون " حين أراد نفي وجود التعدد والكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن ذلك كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لا نهاية[(٢)]. إذا كانت الحضارة اليونانية كذلك فإن الحضارة الإسلامية أنتجت فلاسفة ينظرون إلى الله بكونه كمالاً مطلقاً لا متناهياً، وكل ما عداه فهو محدود متناه، فالله عند المسلمين هو الأول والآخر، أي إعطاؤه الأزلية والأبدية، وكل ما عداه يفني وينتهي[(٣)]. وهذا ما سيشكل محور بحثنا في هذا الفصل.

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: طبيعة اللامتناهي عند ابن سينا

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

أولاً: اللامتناهي (Infinite)

اللامتناهي نقيض المتناهي، وهو ما لاحد له، ولا نهاية له، أي الذي لا حدود له، واللامتناهي يكون بحسب الكم أو بحسب الكيف. فإذا كان بحسب الكم دلَّ على عظم(*) أكبر من كل عظم ممكن، كالعدد اللامتناهي، وإذا كان بحسب الكيف دلَ على الموجود المطلق الكامل، أي الله، وصفاته التي يتصف بها، فهي لا متناهية(٤). واللامتناهي أما صفة، ويعني ما لاحد له، أي أكبر من كل معطى من طبيعة واحدة، فهو اللامتناهي في محمول ما، في الأغلب مقدار أو مسافة لا متناهية(٥). وهكذا يمكن القول أن للامتناهي معنيين: المعنى الأول اللاتعين بالقوة(**)، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، فهو لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تتدرج الأعداد، والمعنى الثاني كمال الوجود أو الوجود فعلاً محضاً(٦).

يحد ابن سينا ما لا نهاية له " هو كم، أي أجزائه أخذ وجد منه شئٌ خارجٌ عنه بعينه غير مكرر "(٧). ويوضح أبعاد مفهوم " اللانهاية" في كتاب" السماع الطبيعي" وهذا ملخص لما جاء في هذا الكتاب عن المفهوم(٨): يرى إبن سينا إن مفهوم " اللانهاية " يقال على عدة وجوه:

١- ما يقال على الحقيقة، ويظهر على صورتين:

أ- ما يقال على جهة السلب المطلق: وهو أن يكون الشيء مسلوباً عنه المعنى الذي تلحقه النهاية، وذلك بأن يكون لا كم له، مثل النقطة التي لا نهاية لها، أو مثل الصوت الذي لا يرى، إذ ليس الصوت بلون أو ذي لون، فالصوت في هذه الحالة مسلوب عنه المعنى الذي يلحقه أن يرى وهو اللون.

ب- ما يقال لا على جهة السلب: وهو أن يكون الشيء من شأن طبيعته وماهيته أن تكون له نهاية، أي يقال لمقابلة التناهي بالحقيقة، وهذا يقال على وجهين.

- ما يقال على من شأن طبيعته ونوعه أن تكون له نهاية، مثل الخط غير المتناهي، فإنه ليس يجوز أن يكون خطاً واحداً بالعدد موضوعاً للتناهي ولغير التناهي، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية عند من يضع خطاً غير متناه، فهذا الخط غير المتناهي ليس من شأنه أن يكون هو بعينه وقتاً آخر متناهياً، فأي شيء أخذت منه، وجدت شيئاً خارجاً منه.

- ما يقال على ما من شأنه أن تعرض له نهاية، لكنها غير موجودة بالفعل، مثل الدائرة، فإنها لا نهاية لها، وهذا لا يعني أن سطح الدائرة غير محدود بحد هو المحيط، بل أنما يعني المحيط، أي عدم وجود نقطة بالفعل ينتهي عندها خط المحيط، فهو متصل، لكن من الممكن أفتراض نقطة كحد إبتداء أو نهاية، فإن في الدائرة نقطاً بالقوة على هذه الصفة.

٢- ما يقال على المجاز: وهو نوعان:

أ- ما يقال لما يقدر على أن ينتهي ويحد بالحركة، كالطريق بين الأرض والسماء أنه لا نهاية له، وأن كان له نهاية.

ب- ما يقال لما يعسر ذلك فيه وإن كان ممكناً شبيهاً للعسر بالمعدوم.

عموماً يمكن الخروج من الوجوه التي يقال عليها مفهوم " لا نهاية " بملاحظة أن اللامتناهي الحقيقي موجود بالقوة، أما ما يظهر منه إلى الفعل فلابد

أن يكون له حد أو طرف أو نهاية، وقد يطلق مجازاً على أشياء يعسر علينا تحديدها أو رؤية طرفها، كما هو في الطريق بين السماء والأرض لأن الحقيقة هي وجود نهاية لذلك[٩].

ثانياً: المفاهيم المجاورة

١- اللامحدود (Indefinite)

اللامحدود مقابل اللامتناهي، لأن اللامتناهي هو الذي لا حدود له أطلاقاً، في حين أن اللامحدود هو الذي لا يمكنك أن ترسم له حدوداً، فهو أذن لا متناه بالقوة لا بالفعل، ونسبة المحدود إلى اللامحدود، كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي. واللامحدود نقيض المحدود، ويرادفه اللامتعين، والفرق بين اللفظين أن اللامحدود خاصاً بالكم، واللامتعين خاصاً بالكيف[١٠]. واللامحدود يتعارض مع المتناهي من جهة، واللامتناهي من جهة ثانية، فمعارضته للمتناهي لأنه، وأن كان متناهياً، فإنه لا يقبل أن ترسم له حدود بالفعل، ولا أن يتوقف عن إضافة بعض المقادير الممكنة عليه، ومعنى ذلك أن الشيء الواحد يمكن أن يكون متناهياً ولا محدوداً معاً[١١]. وأما معارضته للامتناهي، فقد بانت أعلاه.

٢- التام (Complete)

التام ضد الناقص، تقول تم الشيء تماً وتماماً وتمامةً: كملت أجزاؤه، فهو تام، وهو عند الرياضيين العدد الذي مجموع أجزاؤه مساو له. فالتام إذن هو الذي كملت أجزاؤه، أو الذي ليس فيع نقص أو عيب، وعند الحكماء يطلق على الكامل[١٢].ويعرف ابن سينا التام بأنه " هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود، إما في القوة الفعلية، وإما في القوة الأنفعالية، وإما في الكمية،

والناقص مقابله"[١٣]. ويعرفه تعريفاً آخراً، فيقول " التام هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. وأن التام هو الذي عنده الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ما له، وليس ينسب إليه من جنس الوجود فضل على ذلك الشيء نسبة أولية لا بسبب غيره"[١٤]. إذن " واجب الوجود تام الوجود، لأن ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره؛ مثل الإنسان، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام؛لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه"[١٥]. وهنا نلاحظ أن ابن سينا ينحت مصطلحاً جديداً ينفرد به على من تقدمه من الفلاسفة - ومسألة نحت ابن سينا لمصطلحات جديدة لم تتداول قبله، قضية تحتاج لوقفة ليس هذا أوانها - ألا وهو مصطلح " فوق التمام " فضلاً عن " مرتبة التمام " و " دون التمام "، فالذي " فوق التمام " " ما له الوجود الذي ينبغي له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذي ينبغي له، وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته.. يفيض الوجود فاضلاً عن وجوده على الأشياء كلها "[١٦]. أما " مرتبة التمام" فهي " لعقل من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا ينتظر وجوداً آخراً يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، فذلك أيضاً من الوجود الفائض من الأول"[١٧]. وأما مرتبة " دون التمام " " فشيئان: المكتفي والناقص، والمكتفي هو الذي أعطى ما به يحصل كمال نفسه في ذاته، والناقص هو الذي يحتاج إلى آخر يمده الكمال بعد الكمال "[١٨].

أولاً: أسس وشروط اللامتناهي

يوضح ابن سينا هذه الأسس والشروط في كتاب " النجاة "، و يقول " أما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى، وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع أو الطبع "[(١٩)]. إذن استناداً إلى هذا النص يمكن وضع الشروط بالشكل الاتي:

١- ما كانت أجزاؤه لا تتلاقى معاً في الماضي والمستقبل كما هو الحال في الزمان والحركة.

٢- ما كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع ولا الطبع، كالملائكة والشياطين والنفوس الإنسانية[(٢٠)]. فضلاً عن ذلك " فالأمور لتي لانهاية لها هي في العدم، ولها قوة وجود، وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهياً"[(٢١)]. أما الشيء " إذا لم يكن ذا ترتيب فيجوز آنذاك أن يكون غير متناه، وأنه سيكون حينئذ بالقوة "[(٢٢)]. ولكن يجب الأنتباه إلى أن القوة تلك " لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد، فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد "[(٢٣)].

وقد أخذت هذه المسألة، مسألة عدم وجود ما لايتناهى بالفعل، حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة في الفكرين اليوناني والإسلامي على حد سواء، وقد نتج منها وعلى أساسها الاتجاه الذري، واتجاه الانقسام اللانهائي للمادة، فإذا ما كان " انكساغوراس " قد قال بانقسام المادة إلى مالانهاية، فإن " ارسطو " قد صرح بالانقسام النهائي للمادة وبالفعل، وأن أي تصور معاكس لذلك له وجود بالقوة، أي بالذهن والتصور فحسب، ويستثنى من ذلك الداخل في المبدأ الأرسطي

الذي مرَّ علينا سابقاً: ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لا بداية ولا نهاية له، أي أن الحركة والزمان مما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لأن أجزاءها لا يوجد السابق منها مع اللاحق بالفعل[٢٤].

ثانياً: أسباب اثبات اللامتناهي

يتناول ابن سينا هذه المسألة في عدة قضايا متداخلة في تضاعيف عرضه للآراء السابقة عليها ونقده لها. فيتناولها من جهة " أنه هل يكون من الأجسام أجسام هي بمقدارها أو بعددها بحيث أي شيء أخذت منها دائماً وجدت شيئاً خارجاً عنه "[٢٥]. وترتبط هذه النقطة بالذين قالوا إن الأجسام تنقسم إلى ما لانهاية، كما رأينا عند " انكساغوراس " من اليونان، و " النظّام " في الإسلام، هذا من جهة ومن جهة أخرى الذين قالوا " إن الأعداد تذهب في الأزدياد والتضعيف إلى ما لانهاية له "[٢٦] ثم هناك من ظنَّ في أمر الزمان عدم التناهي في الماضي أو في المستقبل على أساس " أنه كلما أنتهى الزمان إلى أول ماض أو آخر مستقبل وجب أن يكون لماضيه قبل ولمستقبله بعد "[٢٧]. وهذا ما قاله ارسطو كما مرَّ بنا من قبل، أما في أمر الكون والفساد، حيث يظن أنه أمر غير منقطع وبذلك يجب أن يكون له مادة غير متناهية، " فالبعض يجعل منها جسماً من الأجسام البسيطة ناراً أو هواء أو ماء، والبعض الآخر يجعلها جسماً متوسطاً بين جسمين منها كمن يجعلها البخار المتوسط بين الماء والهواء، ومنهم من يجعلها أجساماً كثيرة بلا نهاية في العدد، لكنها ليست متلاقية، بل منفصلة، مبثوثة في خلاء غير متناه[٢٨].

وهؤلاء هم القائلون بالعوالم الكثيرة والمعتقدون بوجود الخلاء. فأما بخصوص العوالم الكثيرة، فأن ابن سينا يوجه نقده للقائلين بها من خلال تبيان أنها لو كانت كذلك لكانت مبادؤها كثيرة والعالم على كثرة ما فيه من الأجزاء

فله مبدأ واحد " أما أن مبدأ الوجود كله واحد، فبين من طريق مستغنى عن تكلف غيره. وإذا كان المبدأ واحداً إستحال عنه إلأ نظام واحد فقط، ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لمّي أجود من أن يستعمل عكسه الأنّي "[29]. وأما مسألة الخلاء، فأن الخلاف بين من يعتقدون بوجوده ومنكريه يعود إلى فلاسفة اليونان، فالذي يثبته يربطه بموضوع الأجزاء التي لا تتجزأ التي لابد من وجود فراغ بين الذرات حتى تتمكن من الحركة فيه، كما قال بذلك ديمقريطس، ولوقيبوس، وأبيقور، فالذرات لا نهائية، والخلاء لا نهائي [30]. وأما الذي ينكره مثل " بارمنيدس " الذي يرى أن العالم أشبه بالجرم الكروي ويمتد في جميع الاتجاهات على بعد واحد من المركز[31]. وكذلك ارسطو الذي ينكر الخلاء أنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخراً، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء[32]. أما في الإسلام فقد تبين الخلاف بين اصحاب الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين ومعهم الرازي الطبيب في أثبات الخلاء، وبين الفلاسفة الذين تابعوا ارسطو في قوله " لا يمكن أن يكون عظم مؤلفاً من ما لا ينقسم "[33]. وها هو ابن سينا يقرر " أنه ليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء "[34]. والهاء هنا عائدة على العالم إذ لو كان الخلاء، موجوداً لكانت له أبعاد في كل جهة، وهنا أما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده " وإن داخلتها دخل أبعاد في أبعاد، وهذا خلف "[35]، وأما أن لا تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، وهنا لابد من التسليم بالملاء، وذلك لممانعة التداخل " فإن لم تداخلها كان ممانعاً فكان خلاء، وهذا خلف "[36]، وهذه الحجة يعززها ابن سينا بحجج أخرى كثيرة توزعت في ثنايا كتبه[37].

وسنكتفي هنا بهذا القدر الذي يكون مقدمة من مقدمات التناهي واللاتناهي.

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

إذا كان للاتناهي معنيان:إحدهما اللاتعين واللاحد، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، ومثل قبول المادة للانقسام إلى غير حد، ومثل التسلسل إلى غير حد، وهذا هو اللامتناهي بالقوة، لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تتدرج الأعداد، والمعنى الآخر كمال الوجود، أو الوجود فعلاً محضاً. وهو معدول كالأول مستفاد بسلب الحد والتناهي، ولكن بينهما فرقاً عظيماً: هو أن الثاني محصل ثبوتي في ذاته، فإذا وصفنا الله باللانهاية فبمعنى أن الله غير محدود، ولكنه كفيل باستيعاب كل كثرة والعلو عليها[٣٨]. إذا كان ذلك فموقع اللامتناهي واضح من فلسفة ابن سينا، ومجالاتها الرئيسة المعروفة.

أولاً: مبحث الإلهيات

يدرس ابن سينا اللامتناهي في مبحث الإلهيات من جميع كتبه ورسائله، واستناداً إلى ما سيلحق بهذا المبحث، فأن الله وصفاته يشكلان الصورة الوحيدة للامتناهي في وجوده الفعلي، وعليه نلاحظ أن فيلسوفنا يبتدىء مبحث الإلهيات في كل كتاب من كتبه بدراسة الموجود والشيء واقسامهما الأول، ثم يبين بعد ذلك ماهية واجب الوجود مقابل ماهية الممكن الوجود، ليصل من ذلك إلى واحدية الله تعالى[٣٩]. وهذه المنهجية سيلتزم بها الباحث في المبحث الثاني من هذا الفصل، لأثبات لا تناهي الله تعالى، ومن ثم لا تناهي صفاته، كل منها منفردة، مع بيان الأصول الفلسفية لكل من تلك القضايا، وأما الأصول الكلامية ومع أهميتها العظمى فأن الباحث سيكتفي بالأشارة إلى مضانها الأصلية لكون أنها تحتاج لوحدها - بل كل جزئية منها - إلى بحث خاص منفرد.ثم سيعرج الباحث على أثر الأفكار السينوية على من جاء بعده، خصوصاً الغزالي وابن رشد، وذلك لاعطاء صورة واضحة متكاملة عن كل فكرة، وهي

تتفاعل مع ما سبقها وما لحقها، وذلك في سياق من الصيرورة الفكرية. ثم يأتي فيلسوفنا بعد ذلك إلى دراسة الجوهر الجسماني وما يتركب منه، والمادة الجسمانية وعلاقتها مع الصورة، لتشكيل نظرية متكاملة عن الهيولى والصورة[٤٠]. وهذا ما سيكون المقصد الأول من المبحث الثالث من هذا الفصل، فيما سيكون موضوع النفس في جانبها اللامتناهي أي جوهرها الخالد عند ابن سينا فحوى المقصد الثاني من ذلك المبحث، استناداً إلى أن ابن سينا يخصص للمعاد فصلاً مستقلاً من كل كتاب من كتبه[٤١]. فضلاً عن كتاب منفرد يختص بهذا الموضوع[٤٢].

ثانياً: مبحث الطبيعيات

يبحث ابن سينا اللامتناهي في مجال الطبيعيات في كتابه "السماع الطبيعي" من طبيعيات الشفاء، ويعزز ذلك في كتبه الأخرى مثل "النجاة" و "عيون الحكمة" فضلاً عن الأشارات والتنبيهات" و "التعليقات"، على أن ما جاء في "السماع الطبيعي" يمكن أن يقال أنه يشكل نظرية متكاملة من حيث عرض آراء السابقين وتحليلها، ومن ثم نقدها، وبعد ذلك أثبات القول الحق، أي بناء الرأي الذي يراه ابن سينا هو الحق الذي لا لبس يشوبه، ولأن الباحث كان قد مرَّ على عناوين الفصول التي تناول ابن سينا فيها اللامتناهي من كتاب السماع الطبيعي، في الفصل الثاني، وفي مبحثه الأول، في تحديد مجال دراسة المتناهي، ولكون ابن سينا يدرس المتناهي متداخلاً مع اللامتناهي، فليس من المناسب أعادة وتكرار ما قد سبق المرور عليه، وسيكتفي الباحث بالإحالة إلى ذلك[٤٣].

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الإلهي

المقصد الأول: الله

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

المقصد الأول:الله تعالى(*)

قبل البدء بالكلام في هذا الموضوع ينبغي التطرق إلى موضوع له صلة بما نحن بصدده، بل لا يستقيم موضوعنا إلاّ بالاستهلال بموضوع الوجود والماهية، هل أحدهما نفس الآخر؟ أو أن الوجود زائد على الماهية في محل الموجودات أو في نوع منها؟ لأن " الإله تعالى، على ما إتفقت عليه الأراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول من دون وجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الأطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق[٤٤]، ثم أن " الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود؛ ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك "[٤٥]. لأن العوارض التي تعرض للموجود - على رأي فخر الدين الرازي في شرحه لعيون الحكمة - تارة تكون عارضة له من حيث أنه موجود بما هو موجود، وتارة من حيث أنه موجود مخصوص[٤٦]. وبما أننا تناولنا الموجود المخصوص بدراستنا للجسم الطبيعي ولواحقه، فسندرس هنا الموجود بما هو موجود.

اولاً: الوجود(*) والماهية(**)

١- الوجود

رأينا أن الموجودات والمعاني تترتب فيما بينها تبعاً لدرجة التجريد، فتنتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية، ثم وإذ نحن نمضي قدماً في التجريد نبلغ

إلى أعم المعاني أطلاقاً، وهو معنى الوجود مبرأ من أي تخصيص وتعين: اذ أن "الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء "(٤٧).على العكس من كثير من المفاهيم والأمور التي تحتاج في تعريفها إلى معرفات، فأن الموجود علامة إذا استعملت "تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث أنه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه، فلو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار(٤٨). والوجود البريء من المادة " إما واجب الوجود، فهو واحد، وإما غير واجب الوجود، فهو واسطة بينه وبين الأجرام "(٤٩)، ثم نقرأ في مكان آخر من " المباحثات": " والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود، فإن الواجبية أيضاً يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود "(٥٠)، وفي " المقولات " من الشفاء (٥١)، يقول ابن سينا: إن أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوي الموجودات، وعليها تقع الألفاظ المفردة، وإن واحداً منها جوهر وأن التسعة الباقية أعراض، والموجود مقول على هذه العشرة بأحد ثلاثة أوجه: أما بتواطيء، أو بالاتفاق الصرف الذي يشمل التشابه (*) والأشتراك(**)، أو بتشكك(***).

ثم يبين معنى " المتواطيء(***) وكيف يقال؟ والذي لا يقال على سبيل التواطيء فيقال باتفاق الاسم، مثل، معنى الوجود، فأنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه مختلف من جهة أخرى، فالوجود في الجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه، وكذلك يختلف في نفس الجواهر والأعراض.

وهكذا وبالاستعانة بنظرية (الممكن والواجب)، يؤكد ابن سينا أن معاني الموجود والشيء(*) والواجب، هي أمور تنطبع في النفس وليست إكتسابية، أي أنها لا تكون بوساطة معان أخرى أعرف منها؛ لأنها أوليات، والأوليات على رأي ابن سينا " قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان، من جهة

قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلاّ لذواتها.. غير مستفاد من حس ولا إستقراء، ولا شيء آخر نعم، وقد يمكن أن يفيد الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء، وأما التصديق لهذه القضية فهو من جبلته".

اقسام الوجود

يقسم ابن سينا الوجود في كتاب النجاة تقسيماً يختلف عن تقسيمه له في كتاب عيون الحكمة[(٥٢)]، وعليه سنضطر إلى دراسة كل أقسام الوجود عند ابن سينا في الكتابين المذكورين.

- الواحد والكثير [(٥٣)]:

يقسم ابن سينا الواحد على:

أ- الواحد بالحقيقة، وهو " الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو إما في الخطوط، وفي السطوح، وفي المجسمات، ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل إلاّ أن أطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية. وذلك كالأعضاء المؤلفة من اعضاء "[(٥٤)]، ثم أن " الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار "[(٥٥)]،

ب - الواحد بالمجاز: يرى ابن سينا أن الواحد قد يقال بالعرض، أو بالذات، لكن " الواحد الذي بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد بالعدد"[(٥٦)]. وتأسيساً على ذلك فإن " ما كان هو هو في الجنس قيل مجانس، وما كان هو هو في النوع قيل مماثل، وأيضاً ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه "[(٥٧)].

أقسام التقابل بين الواحد والكثير:

يذكر ابن سينا أربعة أقسام للتقابل، وهي: تقابل الضدين، وتقابل الملكة والعدم، وتقابل المضاف، وتقابل النفي والإثبات[٥٨].

١ـ تقابل الأضداد

فالعدم هو " فقدان للقنية في وقتها، أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل إذ صار الموضوع عادماً للقوة "[٥٩]. أما الأضداد، فأما أن يكون لها معنى وجودي، أو معنى عدمي، ثم يبحث ابن سينا في الأضداد والوسائط، وكيف يمكن استغناء الموضوع عن الضدين إلى الوسط [٦٠]. ويبحث في إلهيات الشفاء إبطال الضد للضد، إذا حلَّ في موضعه، وتعاقب المتضادين على الموضوع الواحد، وينتهي إلى أن تقابل الواحد والكثير ليس تقابل تضاد[٦١]. وذلك لأن " الضدين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه، وبينهما غاية خلاف "[٦٢].

ب ـ تقابل العدم والملكة

يقول ابن سينا " تقابل العدم والقنية، ونعني بالقنية، لا مثل الأبصار بالفعل، ولا مثل القوة الأولى التي تقوى على أن يكون لها بصر، بل القنية أن تكون القوة على الإبصار، متى شاء صاحبها موجودة، فإن فقد القوة الأولى ليس بعمى، ولا فقد الأبصار بالفعل، بل الأبصار بالفعل، وأن لا يبصر بالفعل لكن بالقوة، هما أمران يتعاقبان على الموضوع تعاقب الحركة والسكون "[٦٣].وذلك لأن الحق " لا يجوز أن يكون شيئين كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته، وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة "[٦٤]، إذن " فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة "[٦٥]

ج ـ تقابل المضاف

يقول ابن سينا في " التعليقات ": " كل واحد من المضافين معقول بالقياس إلى الآخر بسبب معنى الإضافة التي فيه، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته. فليس هناك ذات ويبقى هو الإضافة، بل هناك مضاف لذاته لا بإضافة أخرى. فماهية الأبوة مضاف معقول بالقياس إلى الابن، والمتضايفان متكافئان في اللزوم لا في الوجود[٦٦]. ثم يسهب ابن سينا في الحديث عن التضايف في كتاب " المقولات "[٦٧]. وفي الإلهيات من الشفاء يقول " ليس يمكن أن يقال: ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى يكون إنما هي كثرة لأجل أن هناك وحدة، وإن كان إنما هي كثرة بسبب الوحدة. فبالحري أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو: أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيال، وليس كون الشيء وحدة، وكونه مكيال، شيئاً واحداً، بل بينهما فرق "[٦٨].

د ـ تقابل النفي والاثبات

يقول ابن سينا " الحكم في الموجبة والسالبة، فإن ما يقع عليه الموجب والسالب أمر أو معنى لا قول، بل هو الموضوع، كقولك: زيد، في قولك: زيد جالس، أو زيد ليس بجالس، وإما ما يوجب ويسلب نفسه، فهو أيضاً ليس بقول، بل هو محمول في القول، كقولك: جالس وليس بجالس "[٦٩].

٢- تقسيم الكلي[*] والجزئي

يحد ابن سينا الكلي بأنه "الذي لا مانع من تصوره أن يقال على كثيرين.. والجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد

هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلاّ له وحده "[٧٠]. والكلي " لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان، وإلاّ لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد، والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار، بل لأجل وحدة الموضوع "[٧١]، وهكذا " فالمعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن "[٧٢]. والمعقول من الشخص المشار إليه هو أن تحدد ماهيته، بصفاته وأحواله وأعراضه، لكي يكون مطابقاً لمحسوسه، فالمعقول من الشخص هو الذي يجوز حمله عليه وعلى غيره من أشخاص النوع فيكون كلياً، والمعنى الكلي لا يجوز أن يتخصص بشخص واحد، ولا يكون كلياً بهذا المعنى، كالحيوانية، فهي معنى عام لا يوجد عيناً، فلا بد أن يتخصص بأحد أنواعه، كالإنسان والفرس،ويتخصص بفصل مفهوم للنوع كالنطق والصهال[٧٣].

٣ـ تقسيم المتقدم والمتأخر[*]

التقدم والتأخر هو أحد تقسيمات الوجود عند ابن سينا، لكنه يستعمل في بعض الأحيان مفهوم القبل والبعد كمرادف له، فها هو في النجاة يقول: والقبل يقال قبل بالطبع، وهو إذا كان لايمكن أن يوجد الآخر، إلاّ وهو موجود، ويوجد وليس الآخر موجوداً، كالأثنين والواحد. ويقال في الزمان، وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود.وهذا قد يكون بالذات، كما في الأجناس والأنواع المتالية، وقد يكون بالأتفاق، كالذي يقع متقدماً في الصف الأول.. ويقال قبل في الكمال كقولنا: إن أبابكر قبل عمر في الشرف. ويقال قبل للعلية "[٧٤].

٤ـ تقسيم القوة والفعل[*]

القوة والفعل، من المصطلحات الفلسفية المهمة التي أوجدها ارسطو، وأصبحت بالاخير من أعمدة فلسفته الأساسية[٧٥]. وقد عالج ابن سينا هذا

المصطلح في عدة أماكن من كتبه ورسائله، وهو يبين أن لفظة القوة ومايرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة، وما ينفعل يكون ضعيفاً وليست له قوة. ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة فأطلقوه على كل حال تكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر، وأن لم يكن هناك إرادة، مثل الحرارة التي سمّوها قوة لأنها مبدأ تغير؟أما الشيء الذي يكون وجوده في حد الإمكان، فمن الممكن أن يفعل وأن لا يفعل، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية، وسموا أيضاً تمامها انفعالاً، مثل تحرك أو تشكل[٧٦].

أ ـ القوة (كإمكان وجود)

وتأسيساً على ما تقدم من مفهوم القوة، فإن" كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وإنه ممكن الوجود، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلاّ فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو أذن معنى موجود.وكل معنى موجود فإما قائم في موضوع أو قائم لا في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو أذن معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة..فأذن كل حادث فقد تقدمته المادة "[٧٧].

ب ـ قوة الفعل

يقول ابن سينا إن من القوى إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ

ليس هناك إرادة واختيار تنتظر[٧٨]. والفعل الصادر ليس بالعرض ولا بالقسر، فإنه يفعل بقوة ما فيه، إما الذي بالإرادة والاختيار فذلك ظاهر، وإما الذي ليس بالإرادة والاختيار، فلابد من أمر آخر، لا يكون جسمانياً، فإنه يشارك الأجسام الأخرى في الجسمية، وهذا هو مبدأ صدور الفعل عنه، وهذا الذي يسمى قوة[٧٩]. " والقوة الفعلية المحدودة، إذا لا قت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة "[٨٠]، وهذه أشارة واضحة إلى " إن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول "[٨١].

٥ ـ تقسيم الجوهر[*] والعرض[٨٢]

ليس من المغالاة القول: أن مفهوم الجوهر يضرب في أهميته وتأثيره في عمق الفلسفة وتاريخها، فأن الفلسفة سواء كانت قد بدأت في الغرب أم في الشرق، فأنها عبارة عن رحلة بحث عن الجوهر، والحديث عن الله واللامتناهي، والنفس والعالم، هو حديث عن مواضيع تنضوي تحت عنوان موضوع شامل هو الجوهر.

١ـ حد الجوهر والعرض

يحد ابن سينا الجوهر – في رسالة الحدود – بخمسة حدود، وهي: يقال جوهر الذات كل شيء كالإنسان، ويقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى، كالمبدأ الأول، ويقال لما كان بهذه الصفة، ومن شأنه أن يقبل الأضداد كالهيولى، ويقال لكل ذات ليس في محل، كالمبدأ الأول، ويقال لكل ذات وجوده ليس في موضوع، كالهيولى والصورة[٨٣]. ثم يذكر هذه التقسيمات باختلافات بسيطة في " إلهيات الشفاء "[٨٤] و " النجاة "[٨٥]، و " التعليقات "[٨٦]، و " عيون الحكمة "[٨٧]، لكن حد " الموجود لا في موضوع " هو الذي يتكرر في جميع كتبه المذكورة.

ب ـ أنواع الجوهر

يتحدث ابن سينا عن أربعة أنواع للجوهر، وهي: أما صورة، أو مادة، أو المركب من المادة والصورة، أي الجسم، أو الجوهر المفارق، وهو أما نفس أو عقل[٨٨].

٦ـ تقسيم الواجب[*] والممكن[**]

انقسام الموجودات عند ابن سينا إلى واجب وممكن، هو أحد المبادئ الثلاثة - إلى جانب مبدأ: لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد، ومبدأ الإبداع والتعقل - التي توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول، ذلك الصدور الذي لا يمكن إلاّ بمزج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض، فالله عند ابن سينا واجب، وواحد، وعقل[٨٩]. فالواجب هو " الذي هو ممتنع[***] ومحال أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. والممكن هو الذي ليس يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون"[٩٠]. وفي كتاب النجاة يقول" الجهات (ثلاث: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكن ويدل على لا دوام وجود ولا عدم")[٩١].

٧ـ العلاقة بين الوجود والماهية

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن إتصلت ببعض آراء يونانية. ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الإلوهية، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله، قال بها الفارابي وعززها ابن سينا تعزيزاً كبيراً، حتى أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده، وهي تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به، وهو قسمة المدركات إلى ممكن، وواجب لغيره، وواجب بذاته[٩٢]. في مجال تحديد العلاقة بين الوجود والماهية، يقول ابن سينا في إلهيات الشفاء " إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل

شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات "[٩٣]، وبعد بيان عدم وقوع الوجود على المقولات[*] بتواطيء، كوقوع الجنس[**] على أنواعه[***]، يثبت " أذن هو غير جنس. ولو كان متواطئاً لم يكن أيضاً جنساً؛ فإنه غير دال على معنى داخل في ماهيات الأشياء؛ بل أمر لازم لها. ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلاّ وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلاّ أن تتصور أنه شكل أولاً؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود. ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل "[٩٤]، وإذا كانت الحدود الحقيقية هي التي تكون " دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لايشذ من المحمولات الذاتية شيء إلاّ وهو مضمن فيه "[٩٥] فإن " الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء "[٩٦].

إذن في المفهوم السينوي تأكيد على المعنى المتصور الذي ليس من شأنه إلاّ أن يكون له في الوجود مثال بوجه - كالأشكال الهندسية أو الألفاظ التي لا يمكن وجود معانيها - حيث أن " ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته، وقد تكون صفته تلك سبباً لصفة أخرى مثل الفصل[*] للخاصة[**]. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، ولا بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود حقاً قبل الوجود "[٩٧]، أذن الوجود صفة زائدة على الماهية، يفيض عليها من مبدأ أعلى، ولكن الماهية أسبق من الوجود وأكثر أصالة، لكون أن الوجود لا حق لها وليس هو بجنس عام للأشياء[٩٨]. وهذه مباينة صريحة لأرسطو الذي الفيناه يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات.. فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود[٩٩]. وتلك المباينة، وإن كانت تحمل صفة

الاستقلالية اللازمة لكل فيلسوف، إلا أن ابن سينا قد غلا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضاً للماهية(١٠٠). فالوجود لا يقوم ماهية الموضوع، بل هو لازم لها، غير داخل في الماهية(١٠١). والماهية ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود " فليست الماهية إذا " التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها "(١٠٢). وذلك لأن " الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوم أي حد "(١٠٣).

وهكذا يظهر بأن ما أحدثه ابن سينا - والفارابي من قبله-(١٠٤) في مجال التمييز بين الوجود والماهية، كان قد جاء نتيجة لفعالية الفيض وجاء أيضاً بفعل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من خلال الثيولوجيا المنحولة والتي تعود إلى الأفلاطونية المحدثة والتي قادت فلاسفة الإسلام إلى القول بنظرية الفيض، وهذه النظرية تفاعلت فيها تلك المرجعيات مضافاً لها التمييز الذي أقامه علماء الكلام بين الممكن والواجب وما قاد هذا من مواقف لدى الفارابي وابن سينا والتي جعلتهم يقيمون فصلاً بين الوجود والماهية لدى الموجود الممكن في حين يجعلونهما في الواجب شيئاً واحداً ومؤدى ذلك محاولتهم الدفاع عن وحدانية الله(١٠٥).

٣ـ وجود الاله: اثباته ولوازمه

١ ـ اثبات واجب الوجود

إذا كان أرسطو قد واجه صعوبات تعذر عليه التغلب عليها، لأثبات إن المحرك الذي لا يتحرك - وهو الحد الأخير الذي تنتهي إليه سلسلة المتحركات - علة فاعلية، فذهب إلى أن هذه الحركة منه تكون بكونه علة غائية يتجه إليها العالم، ومن ثم يكون الكون والفساد، فإن ابن سينا مضطر

للعدول عن طريق أرسطو لأثبات وجود الإله، مادام لا يؤدي إلى أثبات أنه العلة الفاعلة له، إلى طريق آخر يستطيع أن يوفق به بين تصور أرسطو للإله، وبين فكرة القرآن عنه[١٠٦]. " تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وأن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف، أي إذا نظرنا حال الوجود، ويشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)، أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟". أقول:أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه"[١٠٧].

والطريق الذي أختاره ابن سينا، ليس هو طريق المتكلمين الذي يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم، على وجود الله المحدث له، أي الاستدلال بالمخلوق على الخالق[١٠٨]، بل أختار دليلاً يقوم على التفرقة بين الواجب والممكن[١٠٩]، وعلى عدم جعل آخر غير الوجود نفسه، فهو يستدل بإمكان الممكنات على وجود الواجب تعالى. إلاّ أننا ولكي نكون صورة واضحة عن دليل ابن سينا لأثبات الخالق تعالى ينبغي أن نحدد معاني الواجب و الممكن، اذ أن " كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه. أو لا يكون – فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: أنه ممتنع بذاته بعد ان فرض موجوداً، بل إن قرن بكون ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً. وأن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الأمكان؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع "[١١٠].

والملاحظ هنا أن تقسيم ابن سينا الشيء إلى واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن الوجود بذاته، أي جعل القسمة ثنائية، لا يخالف تقسيم المتكلمين له إلى واجب الوجود، ومستحيل الوجود، وممكن الوجود، أي جعل القسمة ثلاثية، فأن مستحيل الوجود هو شيء ممكن الوجود بذاته، لكن عرض له ما جعله مستحيل الوجود بغيره؛ سواء أكان هذا الغير هو عدم علة الوجود أم كان شيئاً آخر(١١١).

يتبع ابن سينا دليل الإثبات الآتي، فيقول " لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب أو ممكن. فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب "(١١٢)، ويضيف موضحاً: أما إذا كان ممكناً فلابد أن ينتهي إلى واجب الوجود، ولهذا مقدمات، حيث أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد، لكل ممكن الذات علل ممكنة لا نهاية لها، لأن جميعها، أما أن تكون موجودة معاً، أو لا تكون موجودة معاً، فأن كانت موجودة معاً، ولا واجب وجود فيها، فلا يخلو أن تكون جملتها واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود، فأن كان الغرض الأول، يكون واجب الوجود متقوماً بالممكنات، وهذا محال. وإن كان الغرض الثاني، كانت الممكنات محتاجة إلى مفيد الوجود، وهو إما أن يكون خارجاً عنها، أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود والباقي ممكنة، وهذا خلاف الغرض، وأما أن يكون الممكن الوجود علة الجملة، وبالاخر علة نفسه، وهذا محال - فبقي أن يكون خارجاً، وبما أن كل علة داخل الجملة ممكنة، فهذه إذن خارجة عنها، وواجبة بذاتها، وكل الممكنات تنتهي إليها، وهي علة واجبة الوجود بذاتها(١١٣). ثم ينبغي أن تكون الممكنات المتناهية في الوجود بعضها على البعض على سبيل الدور، أي كل واحد ممكن الوجود في نفسه، واجباً بالآخر، حتى ينتهي إليه الدور(١١٤).

أما الوجه الثاني لإثبات واجب الوجود بذاته، فهو: أن كل موجود ممكن حادث، فلابد أن تكون له علة في حدوثه وثباته، وليس للممكن في نفسه، وجود واجب بغير شرط، وأن ثبات الحادث بعد الحدوث بسبب يمد وجوده، فالمتعلق بالعلة، أذن هو الموجود الممكن بذاته، ويجب دوام هذا التعلق، وأن علل الحدوث لا بد أن تنتهي لا محالة إلى علة واجبة الوجود بذاتها[١١٥].ويبين " النراقي" هذا الأمر بقوله: إن العلل تذهب إلى علة أولى ولا يتسلسل إلى غير النهاية، مع ضرورة إثبات الغاية، وإثبات المبدأ والابتداء لكل طبيعة من هذه العلل من دون أن يذهب إلى غير النهاية[١١٦].

ب ـ لوازم واجب الوجود

إن صرف الوجود القائم بذاته هو الواجب تعالى وهو القيوم لغيره وذاته بذاته يقتضي أن يكون حقيقته الحتمية كما هو ويقتضي أيضاً أن يكون له صفات ولوزام[١١٧].

١ـ إن الأول ليس عرضاً

يقول ابن سينا " فظاهر أن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون عارضاً لشيء حتى يكون متعلقاً في وجوده به، كل عرض فموجود في شيء، وواجب الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض "[١١٨]، ويوضح ذلك باستعمال مثالي الهيولى واللون:فإن الهيولى، وإن كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها، فأن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، وأيضاً اللون، وإن كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا البياض، فإن كل واحد منهما كالعلة له في أن يوجد بالفعل ويحصل، وليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما أتفق، فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، وإن كان على مقتضى المعنى الثاني فواجب الوجود يحتاج

إلى شيء يوجد به، وهذا محال، من بعد ما تقرر له معنى أنه واجب الوجود[119]. ومن المهم الالتفات إلى أن هناك خلاف حول الموضوع سواء عند الفلاسفة أو المتكلمين[120].

٢ـ الأول ليس جوهراً

يقول ابن سينا " الجوهر حقيقته ماهية، وواجب الوجود حقيقته إنّية لا ماهية. وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر فما يعني به الماهية في سائر الأشياء، فأنه يعني به في واجب الوجود الإنية، فقد بان أن واجب الوجود لا جنس له، ولا فصل له "[121]. وذلك لأن " الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء، والأول قد تحقق أنه غير مركب. وأيضاً أن معنى الجنس لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف إلى أن يكون هناك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقوماً لواجب الوجود كان واجب الوجود مقوماً بما ليس بواجب الوجود، وهذا خلف، فالأول لا جنس له "[122]. ولما كان " الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع.. الجواهر ماهية، مثل الجسمية والنفسية والإنسانية، إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع. والجوهر حقيقته ماهية، وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر "[123].

٣ـ الأول ليس جسماً

يقول ابن سينا " كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس، يجب به، لا بذاته. وكل جسم محسوس، فهو متكثر:بالقسمة الكمية، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة "[124]، وواجب الوجود لا ينقسم في المعنى، ولا في الكم[125]. فإن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب، والهيولى والصورة ليست إحداهما علة مطلقة لقوام الأخرى بل العلة المطلقة

لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسماً"[١٢٦].

٤ـ الأول لا يماثل الصورة ولا الهيولى

يقول ابن سينا " إن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، ولا في الكم ولا في المبادئ "[١٢٧].

٥ ـ الأول وجوده عين ماهيته

يقول ابن سينا " إن الأول لا ماهية له غير الإنيَّة [*]، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإنيَّة، وأن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها، أو لشيء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، لأن التابع لا يتبع إلاّ موجوداً فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ما له ماهية غير الإنيَّة فهو معلول، وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم"[١٢٨].وذلك إن " الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكد الوجود"[١٢٩].

٦ـ لا يتعلق بغيره تعلق علّية

يقول ابن سينا " العلة التي يحدث فيها أمر به تتم عليتها من شأنها أن تنفعل وتتغير وكل ما ينفعل ويتغير، فإنه مادة أو مادي، والأول بريء من المادة وعلائقها وعن الفساد "[١٣٠]. أذن لا يتعلق الأول بغيره تعلق العلية وذلك لأنه " لا يصح أن يكون واجب الوجود بذاته، له سبب، فإنه أن كان لا سبب لوجوده، فليس لوجوده سبب، فأذن لا تعلق له بسبب"[١٣١].

٧ـ الأول لا يتعلق بغيره على سبيل التضايف

يقول ابن سينا " المتضايفان هما معاً في الوجود. وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعية إنه إن كان يقتضي ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط. فإذن التكافؤ في المعية يصح في وجودين غير واجبين بذاتهما. فيكون التكافؤ بالعرض كالأخوين اللذين علتهما الأب وهو علة علاقة المعية "(١٣٢). والدليل على أنه لا يصح أن يكون متكافيء الوجود، مثل وجود الأخوة، فأنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده بالآخر، أو يجب وجوده بذاته. فإن كان يجب وجوده بذاته، كان لا تأثير للآخر في وجوده، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر في الوجود. وإن كان كل واحد منهما ليس واجباً بذاته، فيكون بذاته ممكن الوجود، فلا يكون وجوده أولى من لا وجوده.. فإذن لا تعلق لواجب الوجود بشيء(١٣٣).

٨ ـ لا يوجد شيئان كل منهما واجب الوجود بذاته

يتعلق هذا الموضوع بالبرهنة على وحدانية الله (١٣٤)، ونفي وجود إلهين أو ذاتين واجبي الوجود بذاتهما. يقول ابن سينا " إن كان واجب الوجود اثنين، فإن كل واحد منهما يتميز من الآخر بفصل أو خاصة، والفصل والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا يقومانه، وإلاّ كان الجنس لا يكون جنساً من دونها، وكان مثل الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية، فلا يكون ما ليس بناطق حيواناً، إذ أن الفصل والخاصة يفيدان وجود الجنس لا ماهيته، ولو كانا يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده، لكانا يفيدان حقيقته الجنسية، ولأن واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود، فواجب الوجود أذن غير مشروط بهما، فمحال أن يكون الفصل والخاصة شرطاً

في حقيقة المعنى العام، أي وجوب الوجود، فإن كانت الماهية غير الإنية، صح أن يصير المعنى الواحد أثنين بالفصل والخاصة، فلا يصح أذن أن يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين بعد أن عرفنا أن الكلي لا بد أن يتخصص بشيء، فإن كان واجب الوجود بذاته يتخصص بعلة، كان ممكن الوجود لا واجباً، فمعنى واجب الوجود أذن ليس للأمور العامة(١٣٥).

٩ـ الأول لا يتغير

يقول ابن سينا: " إن ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثمَّ انفعال، ويكون هناك قابل له لأنه يكون بعدما لم يكن. وكل ما يعرض أن يكون له بعد ما لم يكن فأنه يكون ممكناً فيه، فيبطل أن يكون واجب الوجود بذاته فيؤدي ذلك إلى تغير في ذاته أو تأثير من خارج فيه، وكل ذلك محال، لأنه يفعل كل شيء من ذاته(١٣٦). لأن " واجب الوجود لا متغير، ولا متكثر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه "(١٣٧).

١٠ـ الأول ليس له صفة زائدة

لهذا الموضوع علاقة بمشكلة الصفات الإلهية التي اختلفت حولها الفرق الكلامية، من جهة، والمتكلمون والفلاسفة من جهة أخرى (١٣٨).

يقول ابن سينا " الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته "(١٣٩).

وهكذا نستخلص إن وحدانية واجب الوجود وبساطته التي بانت من لوازم ذاته، والبساطة هنا لا تعني الجانب الكمي، أي الموجود البسيط هو الهزيل، الناقص، بل البساطة في هذا المقام لا تعني سوى الجانب الكيفي، أي الموجود

الذي لا يشتمل على أجزاء متمايزة، فمن حيث التركيب سلب ابن سينا عن واجب الوجود جميع أنواع التركيب الخمسة المعروفة التي تحصر على الوجه الآتي:

١- التركيب المادي؛ كما هي عليه حال الجسم في واقعه المألوف.

٢- التركيب المنطقي؛ كتآلف القول والجنس والفصل.

٣- التركيب التكويني؛ كما هي عليه حال الهيولى والصورة والذهن.

٤- التركيب الخاص للصفات والذات؛ كما هي عليه حال الكائن الحي.

٥- التركيب المركب من طرفي الوجود والماهية[١٤٠].

إذ لو كان مركباً قابلاً للقسمة لكان كل جزء من أجزائه متناهياً، من ثم، كان هو وأجزاؤه لا متناهياً، وهذا خلف. وما القول بلا نهائية الله سوى تعبير آخر عن الكمال، لأن الله وحده كامل مطلق، لا لامتناه نسبياً، كأنه يفوق المخلوقات وحسب، أو تصوره منظماً فقط للمادة. فهذا نزول به - تعالى - عن مرتبة الالوهية، وما ذلك إلاّ لأن الإنسان بطبيعته يميل إلى تصور الأشياء على مثاله، وتصور الأمور على مشاهداته، فإن المتناهيات هي الحاضرة لنا، والمجسمة أمام أعيننا [١٤١].

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

تمهيد

يشكل مبحث الصفات الإلهية، واحداً من أهم وأدق مشاكل الفكر الإسلامي، فلسفة وكلاماً، على حدٍ سواء. ولا يخلو الأمر - في حالة النظر إليه بمنظار عام - عن أن يكون وجهات نظر واجتهادات مهما تباينت واختلفت، فأنها تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة هي: محاولة تنزيه الباري وإبعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدانيته[١٤٢].

أولاً: الأصول الفلسفية

١ـ الكندي

سلك " الكندي " طريق السلب التام للصفات " فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض، ولا واحد، بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا المركب كثير ولا واحد ... ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان ولا مكان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء، ولا للجوهر ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتةً ."[١٤٣] وهكذا يتفق " الكندي " مع كثير من متكلمي الإسلام الذين سلبوا الصفات عن الذات، لأنهم كانوا يتحرجون من أثبات صفات لله ويلتزمون ما أطلق الله على نفسه من اسماء في القرآن.. ومن هذا الوجه كان الكندي أدنى إلى الأتجاه السلفي في الفكر الإسلامي من غيره من المتكلمين[١٤٤].

٢ـ الفارابي

إذا كان الفارابي قد أخذ عن أرسطو فكرة القوة والفعل والممكن والضروري وحولها إلى نظرية الإمكان والوجوب وجعلها في أساس تقسيم الكائنات فضلاً عنه نظرية المحرك الأول وأنه عقل محض منزه عن المادة والقسمة، وكذلك اعتماده برهاني العلة والمعلول والحركة والمحرك في أثبات وجود الله. وإذا كان قد أخذ عن أفلاطون فكرة الإله المتعالي عن مخلوقاته، فهو المثال الأعلى لكل تمام وكمال. وعن الأفلاطونية المحدثة علاقة الله بالكائنات، تلك العلاقة غير المباشرة ولكن بواسطة عقل يفيض عن علمه وقدرته، فإنه أخذ من الإسلام بشكل عام والمعتزلة بشكل خاص، فكرة أن

الصفات هي عين الذات غير متميزة منها، وإذا أطلقها الإنسان على الله فما ذلك إلا من باب المجاز [١٤٥]. " فأنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل. هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم... وكذلك الحال في أنه عالم ... فأنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم "[١٤٦]. وهكذا في باقي الصفات مثل: أنه حكيم، وأنه حي، فلكل صفة أو قدرة أو كمال فيه، هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه: هو الأول والآخر، هو الباطن والظاهر، هو الأصل والصورة، هو الشكل والمضمون[١٤٧].

ثانياً: موقف ابن سينا من الصفات الإلهية

تابع ابن سينا الفارابي في نفي الصفات الإلهية نفياً تاماً لأنها - في حالة اثباتها، توجب التعدد وتدخل الكثرة في الذات الإلهية - " وقد ثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف: فلابد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات، وبين ما لا يؤدي حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة "[١٤٨]. أذن العمدة في مذهب الفلاسفة، أنهم يقولون: ذات المبدأ الأول واحدة، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة[١٤٩]. فواجب الوجود عند ابن سينا، هو " مبدع المبدعات.. هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد "[١٥٠]. فقد تبين أن " الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو

البرهان على كل شيء.. وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه "[151]، ومن الواضح هنا أن أكثر الصفات التي يسبغها ابن سينا على الذات الإلهية هي صفات سلبية، لكونها إذا كانت سلبية أو إضافة على حد سواء " ليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة "[152]. وهذه الصفات السلبية هي السبيل الوحيد لتعريفه، إذ لا يمكننا أن نصفه بأكثر من أن نسلب عنه اتصافه بما يتصف به غيره، مادام غير محدد بحدود الموجودات الأخرى، فنصفه من ثم بكل ما يبعد الجسمية والشريك عنه، " فإذا قيل له الواحد، لم يعن به إلاّ الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك "[153]. وشبيه بهذا المعنى، إذا قلنا " جوهر " فإنما نعني الوجود مسلوباً عنه الكون في موضوع، وليس في هذا ولا في أمثاله موجب للكثرة والمغايرة، وأما الصفات الثبوتية أو الإيجابية، فإذا قلنا: إن واجب الوجود تام الوجود، فلأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه[154]. وإذا قلنا:إنه مريد، فإن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة لذات علمه، ولا مغايرة لمفهوم علمه، فإن العلم الذي له بعينه الإرادة التي له، وكذلك إن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً وأن الإرادة نفسها تكون جوداً[155]، وهكذا " إذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من (الوجوه)"[156]. ودليل ابن سينا على ذلك، إنه يجب أن لا تكون أجزاء القول الشارح لمعنى إسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع " فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في

مادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث "(١٥٧). ثم أن الصفات من العلم والقدرة وغيرها، ليست داخلة في ماهية ذاتنا، بل هي عارضة، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول لم تكن داخلة في ماهية ذاته بل عارضة مضافة إليه، وإن كانت دائماً له، ورب عارض لا يفارق يكون لازماً للماهية، تابعاً للذات، والذات سبب له، فيكون معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود(١٥٨).

ثالثاً: صفات الله

١ـ العلم(*) الإلهي

تمهيد

يقول ابن سينا " إدراك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ... فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، .. مما لا يتحقق أصلاً، أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك، غير مباين له، وهو الباقي "(١٥٩)، وهكذا يكون " كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك فإن كان لمادي، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً ما "(١٦٠)، ويذلك فالحس يأخذ الصورة من المادة، والخيال فأنه يرى الصورة المنزوعة عن المادة، والوهم يتعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست في ذواتها بمادية، أما الإدراك العقلي فهو الإدراك المجرد عن المادة من كل وجه(١٦١). أذن " العلم عرضٌ يحلُّ النفس "(١٦٢).

١ـ الأصول الفلسفية(*)

يمكن القول أن البحث في مشكلة العلم الإلهي لم يتبلور بشكل واضح، نظرية ذات أبعاد فكرية في الفكر الفلسفي اليوناني قبل أفلاطون ،ارسطو، اذ

أنصب الاهتمام - آنذاك - على البحث في طبيعة الكون ونظامه من دون سائر المشكلات الإنسانية الأخرى، فنظر في الطبيعة ومحتواها، وظواهرها المتعددة، وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وخيال[١٦٣]. وقد شذَّ "أكسينوفان" عن ذلك الجو السائد، فارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة، وأنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكنه ثابت، كله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء[١٦٤]. وهذا كلام في التوحيد والتنزيه جعل الشهرستاني يقول عنه إنه " كان يقول: أن المبدع الأول هو إنية أزلية دائمة ديمومة القدم "[١٦٥].

أما أفلاطون، فقد كان يؤمن بإله أعلى، ولكن لا بمعنى الإله كما نفهمه الآن ... بل هو نفس، ومحرك متحرك بالذات، وأن المثال للخير مستقل عن الله بل هو فوقه لأنه النموذج الذي بواسطته صنع الله العالم "[١٦٦]. ومعنى ذلك؛ إن الأساس الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل التي هي كليات عقلية خالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر أذن الأساس المطلق للعالم هو الفكر[١٦٧]. وفيما له علاقة بموضوع العلم الإلهي، هو تأكيد أفلاطون على أن الأشياء التي لا ينبغي للإنسان أن يجهلها: أن له صانعاً، وإن صانعه يعلم أفعاله، وهو إنما يعرف "بالسلب"، أي: لا شبيه له ولا مثال[١٦٨]. وأما ارسطو، فقد كان الباعث الملهم له في ميتافيزيقاه من أولها إلى آخرها هو الرغبة في أكتساب تلك الصورة من المعرفة التي يصدق عليها أكثر من غيرها اسم الحكمة، حتى إنه كان في أبحاثه عن الوجود أقرب إلى أن يكون باحثاً في نظرية المعرفة وليس باحثاً ميتافيزيقياً.. وأن مزج بين بحثي الميتافيزيقا والمعرفة مزجاً جعله يعالج الموضوعين في آن واحد[١٦٩]. فيبتدىء لتوضيح تصوره عن علم المحرك الأول من فكرة المحرك الأول نفسها، أي بكونه محركاً أول، فنجد أنه

يتصف أول ما يتصف بأنه فعل محض لأنه صورة ولا يوجد فيه أي أمتداد، أذن هو عقل وروح ماهيته التعقل فحسب، لأن العمل بمعنى الإنتاج يدل على النقصان، ولأن شرف التعقل بشرف الموضوع، فموضوع تعقله هو الخير المحض، أي المحرك الأول، أذن موضوع التعقل بالنسبة إلى الله هو ذاته، وهذا معناه أن العقل والعاقل والمعقول بالنسبة إلى الله شيء واحد، فهو عقل وعاقل ومعقول(١٧٠). وهذا يعني أن الله بنظر أرسطو لا يعلم غير ذاته. وعلى اتجاه معاكس لهذا الاتجاه الأرسطي، برز الاتجاه الافلاطوني المحدث، الذي يرى " أن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ... وأنه واحد عظيم.. إذا قلنا أنه لا نهاية له، لا يعني أنه لا نهاية له بأنه جهة أو عدد، لكن نعني أنه لا يحيط بقوته شيء.. وليس فيه شيء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم، بل هو العلم الذي لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر، لأنه هو العلم المحض الأقصى المحيط بكل علم وعلة العلوم "(١٧١). وهذه محاولة واضحة لتجريد فكرة " الله " من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، فيحاول أن يسلب عن الله كل الأفكار أو الصفات التي من الممكن أن توهم بأن هنالك تعدداً أو تركيباً(١٧٢) – أذن، الله تعالى – بحسب افلوطين – لا يوصف بالعلم، لأن العلم يقتضي القسمة وهذا يتنافى مع البساطة، فالعلم يتركب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، حيث يوجد فيه أنقسام بين العاقل والعقل من ناحية، وبين العاقل والمعقول من ناحية أخرى، وهذا يؤدي إلى القسمة، وبعده إلى التركيب، وبذلك لا يكون الله عاقلاً، أي عالماً، كمالا يقال: إنه عاقل لذاته، لأن ذلك يؤدي إلى القسمة، ونفي البساطة، وكذلك في باقي الصفات(١٧٣).

ب ـ موقف ابن سينا من العلم الإلهي

أولاً: العلم بالكليات أم بالجزئيات

وجد ابن سينا نفسه بأزاء ثلاث نظريات في صفة العلم الآلهي.

الأولى – نظرية أفلاطون وافلوطين القائلة بأن المبدأ الأول هو فوق كل وصف، وخاصة الوصف بالعلم، لأن هذا القول يتضمن ثنائية العالم والمعلوم.

الثانية – نظرية ارسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته، وهو يجهل كل ما عداه أي العالم.

الثالثة – ما جاء في القرآن الكريم من أن علم الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، فهو يعلم كل شيء[١٧٤].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن لابن سينا مقدمات تعد بمثابة الأرضية الفكرية التي أنطلق منها في بناء موقفه في هذه القضية، وأول هذه المقدمات، أن واجب الوجود ليس جسماً، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، وليس له قسمة ولا كم لا في المبادئ ولا في القول، هذا من جانب، ومن جانب آخر، أو بالأحرى المقدمة الأخرى، هي فكرة " الوجود والماهية "، حيث رأينا ابن سينا يرى أن الأول لا ماهية له غير الإنية، وذلك لأن فصل الماهية عن الوجود يعني جعله متجزأ، وفيه شي ما بالقوة، وهذا لا يلائم واجب الوجود وبما أنه خال من القوة، وكل شيء فيه بالفعل، أذن هو بسيط، وكل ذلك رأيناه معززاً بالنصوص في الصفحات القليلة السابقة.

يرى ابن سينا أنه " ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلاّ فذاته إما متقدمة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال "[١٧٥]، وسبب هذا المحال إنه" لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم

عن ذاته بل غيره، فيكون لغيره فيه تأثير "(١٧٦). وبما أن المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود، فيلزم من ذلك أنه لا بد " يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ويتوسط ذلك بأشخاصها "(١٧٧). وهكذا فإن واجب الوجود " لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة، عقلاً زمانياً مشخصاً "(١٧٨)، وهكذا يمضي فيلسوفنا قدماً في الكشف عن بناء موقفه من هذه القضية بخطوات متدرجة، فيتابع القول " فإنه لا يجوز أن تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة ومتخيلة "(١٧٩). وهنا يصل فيلسوفنا إلى ما يشكل مركز الثقل في موقفه أزاء هذه المسألة، حيث أن أثبات هذه الأفعال والتعقلات للواجب الوجود، إنما تشكل نقصاً له " بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض "(١٨٠)، هكذا نرى فيلسوفنا وقد أهمل النظرية الافلوطينية التي جردت الله من العلم، وأكمل النظرية الارسطية التي ترى أن الله لا يعقل غير ذاته، بروح إسلامية قرآنية ترى أن الله بكل شيء محيط(١٨١). أما علم الله بالجزئيات، ومع ميله إلى تفضيل الإدراك أو العلم الكلي، إلاّ أنه يلحق الإدراك الجزئي بالإدراك الكلي، أي أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلاّ في كونها كلية " فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً

زمانياً، حتى يدخل فيه الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر"[١٨٢]. فإن العناية " هي إحاطة علم الأول:بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن نظام "[١٨٣]. أي أن الله بعلمه للكليات، ونفوس الأفلاك بإدراكها للجزئيات، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان وهذا يمكننا من تعليل الوحي وما إليه[١٨٤].

ثانياً: علم الله لامتناه

استناداً إلى ما تقدم، وعلى أساس أن العلم الإلهي " لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم، فإن أسبابه تكون كلية وإن كانت للشخصي أسباب جزئية مشخصة له فإن لكل سبب جزئي مشخص مبدءاً كلياً يستند إليه، فهو يعرف ذلك الجزئي أيضاً بأسبابه، ويعرف الأشياء غير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها "[١٨٥]. وواجب الوجود إن كان " يعلم الأشياء غير المتناهية، فعلمه غير متناه"[١٨٦]. والأصل في ذلك يعود إلى أن " سبب وجود كل موجود هو أن، يعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً "[١٨٧]، إذن علمه تعالى غير متناه، لعدم تناهي ذاته المقدسة، اذ إن علمه عين ذاته، فلو كان علمه متناهياً، لكان محدوداً، ولو كان محدوداً لكان له ماهية، ولو كان له ماهية، لزم أن يكون مخلوقاً حادثاً، وهذا لا يجوز بحقه تعالى، فهو موجود بسيط غير متناه[١٨٨].

٢- الإرادة [*] الإلهية

صفة الإرادة من أكثر الصفات الإلهية إثارةً للاختلاف والسجال بين الفرق والمذاهب الإسلامية. لكونها مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألتي: العلم الإلهي،

وإيجاد العالم، ولهذا السبب أخذت جانباً كبيراً من التفكير الفلسفي والكلامي[١٨٩].

يجدر بنا قبل الخوض في تفاصيل المسألة عند ابن سينا، العروج على الفارابي، لتلمس أصول المسألة قبل ابن سينا. يقول الفارابي " إن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة؛ مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت والإرادة أعم من الاختيار؛ فأن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختياراً "[١٩٠]. وهكذا، فالفاعل الأول لا تتقدم إرادته على فعله، لأن العلم والقدرة والإرادة والأحداث، واحد في الله تعالى وفي العقول المفارقة، ويكفي أن يعلم الله شيئاً ليفكر به، ويريده ويبدعه على النحو الذي أراده وفي اللحظة التي أدركه بها[١٩١]. " فمتى وجد للأول الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره "[١٩٢]. إذن فعل الله – المتضمن إرادته وعلمه – الذي لا ينطوي على قبلية وبعدية – لا يخضعان لمدلول زماني، لأن الله هو الذي يعطي الكائنات وجودها الأبدي، وهو الذي يدفع عنها العدم مطلقاً[١٩٣].يقول ابن سينا " هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، وهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته، فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ... وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فإن حدث منه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته. فأذن يجب أن تكون إرادته علمية "[١٩٤]، أي متزامنة مع علمه، وهذا ما رأيناه عند الفارابي، وهو يؤكد ما ذهبنا إليه من ارتباط موضوع الإرادة بموضوعي العلم وإيجاد العالم، وذلك لأن " كل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فأذن يكون بالإرادة "[١٩٥]، ثم أن " كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده. فإذن الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه.. ومثال الإرادة فينا

نحن أنّا نريد شيئاً فنشتاقه لأنّا محتاجون إليه، ولكن واجب الوجود يريده.. ولكنه لا يشتاق إليه لأنه غنيٌ عنه، والغرض لا يكون إلاّ مع الشوق"[196]. وهكذا نصل إلى ما يخص موضوعنا، أي الإرادة من حيث التناهي واللاتناهي، يقول ابن سينا" قد عرف إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهي بعينها عناية(*)، وأن هذه الإرادة غير حادثة"[197]. وغير حادثة بمعنى لا متناهية، أذن الإرادة الإلهية عند ابن سينا غير متناهية.

٣ـ القدرة الإلهية

١ ـ الأصول

القدرة الإلهية من الموضوعات التي احتلت حيزاً كبيراً سواء عند المتكلمين[198] أو الفلاسفة، إلاّ أننا لم نجد عند الكندي -مع مجهوده الضخم في إثبات وحدانية الله - نصاً صريحاً بخصوص هذه المسألة، بل وجدناه يقول" الواحد الحق أذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلاّ عاد ودبر"[199]، وهذا النص أشارة كافية، في حالة الرجوع إلى تعريف القدرة وعلاقتها بالقوة، وقد خصص استاذنا الالوسي فصلاً كاملاً عن طبيعة الله وصفاته في كتابه (فلسفه الكندي) لم يأت ذكر فيه -حتى في مبحث صفات أخرى لله - للقدرة أو الإرادة أو الجود أو الابتهاج[200] -غير أن للدكتور جعفر آل ياسين رأياً دقيقاً في هذه المسألة، يتلخص في أنه قد يفهم من نظرية بناء العالم عند الكندي، وافتراضه علتين إحداهما قريبة هي الفلك الأقصى، وثانيهما بعيدة هي الله، قد يفهم من ذلك أن الكندي يبتعد بقدر أو بآخر عن روح الدين، ما يدفع بالقارئ إلى الأنبهار والدهشة لموقف الكندي المؤمن هذه الوقفة التي لم تكن في الحسبان!.. ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأي الجريء ليقول أن كل ذلك يحدث بقدرة الله الذي منح الفلك هذه

الاستطاعة فكان بموجبها علة قريبة للكون[٢٠١] - أما الفارابي، فله أيضاً قصة مع هذه الصفة، لكنها قصة أخرى، فقد يشار إلى أنه جعل (الأول) يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقول الصادرة عنه تعقل ذاتها وتعقل واجب الوجود نفسه - فكأن أبا نصر أعطى قدرة للمتأخر ذاتاً أكثر مما للأصل! ... ولكن الحقيقة التي تكمن في فلسفة الفارابي أنه حول (الأول) - وهو الله - مصدراً لجميع الموجودات، ويعود الفرق الرئيس بينه وبينها، هو أن كل صفة أو قدرة، هي عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تضاف إليه ... وهكذا نجد أن صفة القدرة تأخذ جانب الصدارة في رأيه، فالله يوصف بها من حيث تعقله بالقياس إلى مقدوراته[٢٠٢].

ب ـ موقف ابن سينا

بعد أن يعرف فيلسوفنا القدرة: وهي أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يكون معها شيء آخر. يأتي على المقارنة بين خصائص القدرة الإلهية مقابل سماتها عندنا، ولأن الشق الثاني ليس في صلب اهتمامنا، فسنبحث القدرة الإلهية فحسب مرتبطة بعلمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء، وهي خالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب وهي فيها العقل فقط، فإن لم يعد أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثر، ثم أنه ليست فيه لغرض البتة غير ذاته[٢٠٣]، وعن تعلق القدرة بالمشيئة، فإن الثابت عند الجمهور " أن القادر هو من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، إلا من يريد فيفعل أولا يريد فلا يفعل دائماً. فإن هاهنا أشياء مقرٌّ بها، صحتها أن الخالق لا يريده قط ولا يفعله، وهو مع ذلك قادر على فعله، مثل الظلم"[٢٠٤]. فإذا " قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واحد الوجود، مضافاً إلى أن وجود غيره، إنما يصح عنه على النحو الذي ذكره"[٢٠٥].

إذن، القدرة حين تنسب إلى الأول، تخرج على مفهومها العرفي المتداول الذي يجعلها مجرد " قوة " مادام صدور الأشياء عنها يتوقف على المرجح، فالقدرة المنسوبة إلى الأول - انطلاقاً من واجبيته - هي بالقوة، وذلك معناه أنه متى شاء فعل[٢٠٦]. وعليه، فابن سينا ينتهي إلى جعل القدرة في الأول بالفعل، لأنها لا تتصور على نحو الإمكان إلاّ إذا جعلنا تلك القدرة في حاجة إلى مرجح آخر موافق لقوى النفس أو غيرها، وفي الحالتين لا تكون هذه القدرة اختيارية، لذا فهي في واجب الوجود قدرة ذاتية وواجبة وفعلية. وهنا لا يفوتنا أن نلحظ الصلة بين فكرة قدم العالم عند ابن سينا مع موقفه هذا من القدرة، فلئن كانت القدرة عند الأول ذاتية لا تنبعث من مرجح أو مخصص، فإن وجود العالم يكون أزلياً. فلا يجوز أن يصدر عن الأزلي إلاّ أزلي، مع عدم إغفال أو تناسي أن القدم عند ابن سينا - فيما يخص الله والعالم - قدماً ذاتياً وليس زمانياً.

٤ـ الحكمة (*) الإلهية

١ـ الأصول

يقول الفارابي" إنه حكيم. فإن الحكمة هو في أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته وبعلمه يعلم أفضل الأشياء.وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يزول"[٢٠٧]، فلذلك " هو حكيم لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج من ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيماً بأن يعلمها"[٢٠٨]. أذن الله علم وعالم لا يحتاج إلى ذات أخرى يستفيد منها لأنه ينبوع كل المعارف وإذا أدرك ذاته فقد عقل الأشياء جميعاً، وهو حكيم لأن الحكمة هي معرفة الأشياء بأفضل علم، وأفضل العلم هو الكامل الدائم الذي لا يعتريه تبدل ولازوال. وذاك هو علمه تعالى[٢٠٩].

ب ـ موقف ابن سينا

يقول ابن سينا " الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الأول.. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام.والعلم التام في باب التصورات أن يكون التصور(!) بالحد، وفي باب التصديق(**) أن يعلم الشيء بأسبابه أن كان له سبب. فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته، كواجب الوجود ... ويقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو من يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده في حفظ وجوده بحسب الإمكان "(٢١٠).

وفي نص آخر يقول " واجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، إذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الأشياء التي هي من خارج، فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق "(٢١١). ثم يستدل بالآية القرآنية الكريمة) رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى(٢١٢)، على أن الهداية " هي الكمال الذي لا يحتاج إليه وجوده وبقاؤه، والخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه وجوده وبقاؤه.. فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لا يحتاج إليه في بقائه هو الكمال الثاني "(٢١٣).

٥ ـ الجود(*) الإلهي

١ ـ الأصول

يقول الفارابي " الأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو الشيء في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجواد، وهذه الأسماء، أما فيما لدينا،

فأنها تدل على فضيلة وكمال... وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمي بها الأول، قصدنا أن يدل بهما على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض عنه من الوجود، فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال، المدلول عليه بذلك الأسم، قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره. ذلك الجوهر الذي دلَّ بذلك الأسم"[٢١٤]. وهكذا يستمر الفارابي في التفرقة بين صفات واجب الوجود، وصفات الموجودات الممكنة الوجود، وصفات الأول في ذاته لا من غيره، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من خارج.

ب ـ موقف ابن سينا

يقول ابن سينا " الجود هو إفادة الخير بلا غرض. والإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود، فالمعاملة.. ما يكون للمعطي رغبة أو غرض ... والجود حيث لا يكون عوضاً ولا غرضاً.. وواجب الوجود فعله وإرادته كذلك. فأذن فعله هو الجود المحض"[٢١٥]. وفي نص آخر يقول " أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض... فمن جاد ليشرف أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي، لشيء يعود إليه"[٢١٦]. وهكذا إذا قال قائل عن " الأول: جواد، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته"[٢١٧]. وهكذا يتولد – وهذا ينطبق على كل الصفات – من وصفي الإضافة والسلب للأول أسام كثيرة لا توجب كثرة في ذاته[٢١٨].

المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المقصد الأول: الهيولى والصورة.

المقصد الثاني: النفس على مستوى التناول الميتافيزيقي.

المقصد الأول: الهيولى والصورة

أولاً ـ دحض المذاهب السابقة في تكوين الجسم

يتبع ابن سينا – في منهجه – خطى ارسطو الذي عرف عنه أنه يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها، ثم يسجل الصعوبات، وأخيراً ينظر في المسائل نفسها. وهكذا نرى ابن سينا يرتكز في المنهج على دعامتين أساسيتين: أولاهما، عرض آراء السابقين ونقدها وذكر ما اختلفوا فيه ومن ثم حل شكوكهم، ويمكن وصف هذه الخطوة الأولى بالتحليلية أو التفكيكية. وثانيتهما؛ إثبات الرأي الحق في بيان رأيه وتكوين نظريته، ويمكن وصف هذه الخطوة الثانية بالتركيبية او البنائية.

يعرض ابن سينا المذاهب المختلفة التي عالجت موضوع مم يتكون الجسم الطبيعي، فيقول: " فمنهم من جعل لها تأليفاً من أجزاء لا تتجزأ البتة، وجعل كل جسم متضمناً لعدة منها متناهية، ومنهم من جعل الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها، ومنهم من جعل كل جسم أما متناهي الأجزاء الموجودة فيه بالفعل وأما غير ذي أجزاء بالفعل أصلاً " (٢١٩). وليس بعيداً عن هذا المعنى يقول في نص آخر " فقائل يقول أن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزؤاً متناهياً، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة، وقائل يقول أن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل وقائل يقول أن الأجسام

الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام، أما متشابهة الصورة كالسرير، وأما مختلفتها كبدن الحيوان"[٢٢٠].

إذن المذاهب السابقة في موضوع تركيب الجسم[٢٢١]، هي:

١- مذهب الجوهر الفرد: أي مركب آحاد لا تتجزأ، لا بالوهم، ولا بالفعل.

٢- مذهب الانقسام اللا نهائي: أي أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها.

٣- مذهب الجسم غير مركب، بل هو واحد بالحد والحقيقة.

١ـ مذهب الجوهر الفرد[*] ـ الجزء الذي لا يتجزأ

١ـ صورة المذهب

تعود أصول هذه النظرية إلى المذهب الذري اليوناني، المتمثل بديمقريطس المؤسس الاول للنظرية الذرية في صورتها الأولية، ومنه استمدها أبيقورس، فيما بعد[٢٢٢]. حيث يحد ذلك المذهب الجسم " بأنه جوهر طويل عريض عميق "[٢٢٣]، أي أن الأبعاد الجسمية قائمة فيه بالفعل.

أما في الفكر الإسلامي، فإذا كانت المصادر التي بين أيدينا تجمع على أن أبا الهذيل العلاف (ت٢٣١هـ) كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ[٢٢٤]، فإن تلك المصادر لا تختلف أيضاً على أن هذه المسألة أثيرت أول ما أثيرت في مسألتي علم الله وقدرته[٢٢٥] سبحانه وتعالى، وذلك في سياق علم الكلام الإسلامي، ويمكن إجمال المسألتين بشكل مختصر كالآتي:

مسألة علم الله: إذا كان الله تعالى ((لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ))[٢٢٦]، و ((أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ))[٢٢٧]، و ((وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً))[٢٢٨]، فهذا معناه أن أشياء العالم محصورة ومعدودة وقابلة للإحاطة والإحصاء، ومن ثم فإن العالم متناه يحيطه علم الله تعالى. وبعبارة أخرى: أنه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلاً، لأن الجزء هو جزء من كل بطبيعة الحال، والعكس صحيح

أيضاً، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلاً فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. وإذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابله للعد، وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد معين لا تتعداه، أي عند جزء لا يتجزأ[٢٢٩].

لكن هذه القضية سرعان ما وظفت - وعلى نطاق واسع - في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية حدوث العالم التي إتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات[٢٣٠]. فأما الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً، وعبارتهم المشهورة في الكلام عن الله، وهي قولهم «بلا كيف»، تقف سداً منيعاً دون كل نظر بالفكر في ماهية الله أو في صفاته[٢٣١]. وأما المخلوقات فهي تنقسم إلى جواهر أفراد سواء أكانت أجساماً أم أعراضاً أم مكاناً أم زماناً، اعتماداً منهم على مبدأ «التجويز» الذي يقول بإمكان كل متخيل سوى المستحيل العقلي.[٢٣٢]

ولزيادة البيان، فإن استدلالهم في ذلك يقوم على أن العقل يوجب على العالم أما أن يكون قديماً أو حادثاً، وإقرار القدم والحدوث إنما يقوم على طبيعة تلك الأشياء التي تكونه والتي لابد أن تقف عند حد معين " فإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ"[٢٣٣] وإلا لو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لما كانت بعض الأجسام أكبر من بعض، ولكانت النملة تساوي في المقدار الفيل، فإذا كان الجسم عند العلاف هو الطويل العريض العميق، فإن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة)، الذي ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق، من المحال أن يكون جسماً.[٢٣٤] وذلك لأن أبا الهذيل لا يؤمن إلا بالجسم الذي وجد بالفعل وتكون من أجزاء.[٢٣٥]

والجدير بالذكر أن الفلاسفة [٢٣٦] قد رفضوا نظرية الجوهر الفرد، عدا أبي بكر الرازي [٢٣٧] (ت٣١٣هـ). فقد رفضها الكندي [٢٣٨]، والفارابي [٢٣٩]، وابن سينا [٢٤٠]، والحسن بن الهيثم [٢٤١]، والغزالي [٢٤٢]، وابن رشد [٢٤٣]. أما المتكلمون فقد قال بها جمهورهم [٢٤٤]. فيما رفضها النظّام المعتزلي، [٢٤٥] وابن حزم الأندلسي [٢٤٦]، وابن تيمية[٢٤٧] وابن قيم الجوزية. [٢٤٨]

ب ـ نقد ابن سينا لمذهب الجوهر الفرد

يوجه ابن سينا نقده لهذه النظرية في أدلة تتوزع بين كتبه المختلفة [٢٤٩]، إلا أنها تتجه نحو إبطال تلك النظرية.

١ـ دليل الانقسام والتداخل

يرد هذا الدليل في " السماع الطبيعي " بالشكل الاتي " والجزء الواحد لا ينقسم من حيث هو واحد، وإذا أضيف إليه آحاد وأمثاله لم يخل أما أن تكون الإضافة على سبيل المماسة، أو على سبيل المداخلة، أو على سبيل الاتصال.. وإن كان على سبيل المداخلة لم يحدث منها قدر وإن بلغت أضعافاً لا نهاية لها في الوجود [٢٥٠].

وأما في " النجاة" ((كل ما لا يتجزأ لا يتماس، إلا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتماس إلا على التداخل، فلا يتأتى أن يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم. فإذا الأجزاء غير المتجزئة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم[٢٥١]. وفي " الإشارات " يرد هذا الدليل على هذا النحو " من الناس من يظن أن كل جسم ذي مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام، تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإنقسام: لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً، ولا فرضاً؛ وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس. ولا يعلمون أن الأوسط، إذا كان كذلك، لقي كل واحد من الطرفين

منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسر ... فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف، ولا ازدياد حجم، فإن كن شيء من ذلك، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر، بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى ".(٢٥٢)

٢ـ دليل التحاذي

يقول ابن سينا: " ومن الشناعات التي تلزم الجزء، أنا نعلم يقيناً لا نشك فيه أنه إذا تحرك متحرك من اليمين إلى اليسار ومتحرك آخر من اليسار إلى اليمين على خطين متوازيين مستقيمين، أنهما لا يزالان يتقاربان حتى يلتقيا متحاذيين، ثم يتفارقان. فإذا فرضنا أربعة أجزاء لا تتجزأ وأربعة أخرى، وركبنا من كل أربعة خطاً، وكان أحد الخطين موضوعاً بجانب الآخر، كما فعلنا في المربع الذي أنشأناه من أجزاء لا تتجزأ، وفرضنا على طرف أحدهما الطرف الذي على اليمين جزءً، وعلى طرف الآخر الطرف الذي على اليسار جزءً، وحركنا الجزأين حتى صار الجزء الذي على أحد الخطين وعلى طرفه الأيمن نافذاً إلى طرفه الآخر، والذي على طرف الخط الآخر وعلى طرفه الأيسر نافذاً إلى طرفه الآخر، وتوهمنا أن حركتيهما متساويتان تحاذياً وتفارقاً، فلا يخلو أما أن يكون تحاذيهما على النصف، أو بعد النصف ".(٢٥٣)

٣ـ دليل انقسام الوسط

يقول ابن سينا: إذا توهمنا ثلاثة أجزاء على صف، وعلى الطرفين جزأين، لكل واحد منهما أن يتحرك حتى يلقى الآخر ولا مانع، فإن لهما جميعاً أن يتحركا إلى أن يلتقيا، بعدما كانا ليسا ملتقيين فلا يخلو التقاؤهما أما أن يكون وكل واحد منهما مستقر على كمال الوسط وقد انتقل إليه بكماله فيكونان متداخلين أو كل واحد قطع شيئاً إلى أن التقيا، فإن كان كذلك، فقد انقسم

الجزء الوسط والجزءان الطرفان والجزءان المتحركان " (٢٥٤). وفي مكان آخر يفرض جزأين غير متجزأين، وضعا على جزأين غير متجزئين، وبينهما جزء غير متجزأ، والكل ليس هناك مانع من حركته، فليس محال أن يتحركا معاً حتى يتصادما، فأما أن يلتقيا عند الطرف، فيكون أحدهما لم يتحرك، فيكون التقاؤهما على الجزء الوسط، فيصير الأوسط متجزئاً، لأن كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه. وقد قيل أنه غير متجزئ، وهذا خلف. (٢٥٥)

٤- دليل الشمس والظل

يقول ابن سينا: من جهة المسامتات، فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر، وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع الحد المشترك بينها وبين الظل بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرك زال سمته، وكانت مسامتته مع شيء آخر، فيجب إذاً تحركت الشمس جزءً أن يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزءً، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير، مساوياً لمدار الشمس، ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس. وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد، من الشمس أقل من جزء فقد انقسم ". (٢٥٦) وقد ورد هذا الدليل بتفصيل أوسع في " السماع الطبيعي " (٢٥٧)، وبإيجاز بالغ في عيون الحكمة " فإذا نالت الشمس عن محاذاة شخص يركز في الأرض جزءً أما أن تزول المحاذاة جزءً فيكون مدار الشمس ومدار طرف المحاذاة واحداً وهذا محال؛ واما أن تزول المحاذاة أقل من جزء فانقسم، أو تثبت المحاذاة مع الزوال وهذا محال. فإذا من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ". (٢٥٨)

٥ - دليل الرحا

يرد هذا الدليل متداخلاً مع نقد ابن سينا لمذهب الطفرة (*) اذ يبين شناعة

قولهم بالطفرة والتفكك، وكيف حكموا بأن الرحا تتفكك عند حركة أجزائها بعضها عن بعض تفككاً لا يلزم أحدهما أن يتحرك مع الآخر، وجعلوا ما يلي الوسط يسكن أكثر من سكونات ما في الطرف، وذلك لتفسير حركة الطرف التي هي أسرع من حركة الوسط. (٢٥٩)

٢ـ مذهب الانقسام اللانهائي

١ـ صورة المذهب

انقسم مفكرو الإسلام - في موضوع مم يتكون الجسم - إلى فريقين: فريق قال بالذرة، وهو فريق المتكلمين الذين رأوا في هذا المذهب حجة يحتجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم. (٢٦٠) وفريق الفلاسفة الذين تابعوا ارسطو في مبدأ، " لا يمكن أن يكون عظم مؤلفاً من ما لا ينقسم (٢٦١)". وقد خرج النظام ت ٢٣١ هـ- ٨٤٥م، الذي وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ(٢٦٢)، وزعم أن لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ (٢٦٣). وتعليل ذلك هو نزعة النظّام الحسية، وميله إلى رأي الفلاسفة خصوصاً، إذا علمنا أن مسألة إطلاعه على كتب الفلسفة موثقة من مصادر معتزلة. (٢٦٤)

هنا يبرز سؤال: هل كان النظّام يعني برفضه للجوهر الفرد أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة؟، يذهب الدكتور عبد الهادي أبو ريدة إلى أن مذهب النظّام في إمكانية انقسام الجسم إلى ما لا نهاية لا يتحقق بالفعل بل بالقوة(٢٦٥). ولقد تابع فيما بعد - أبو البركات البغدادي النظام في رفضه لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند تأكده بأن الأجسام لا بد وأن تكون من هيولى أولى غير مركبة، وأن تجزئتها تكون إلى ما لانهاية بالقوة (٢٦٦)، ولهذا أصبح الجسم عنده قابلاً للتكاثر والقسمة إلى ما لانهاية. (٢٦٧)

ب ـ نقد ابن سينا لمذهب الانقسام اللانهائي (*)

الدليل الأول- يستعمل ابن سينا في هذا الدليل اسلوب الصورة المحسوسة التي تقرب للأذهان ما يصعب تصوره بالدليل العقلي فحسب، فيقول: أنه لو جاز أن ينقسم الجسم إلى غير نهاية، لوجب عن ذلك نتيجتان: الأولى؛ أن تكون الخردلة تقسم أقساماً تبلغ إلى أن تغشى أديم الأرض كله، والثانية؛ إن تكون الخردلة في أقسامها مساوية لأقسام الجبل العظيم، وهذا محال، وعليه يكون محالاً أيضاً الإنقسام اللا نهائي. (٢٦٨)

الدليل الثاني - يقول ابن سينا " لنفرض أن كل قسمة ممكنة في الجسم فقد خرجت بالفعل فحينئذ لا يخلو إما أن يحصل لا شيء، أو تحصل نقط " (٢٦٩) فإذا أنتهى الجسم بالقسمة اللا نهائية إلى لا شيء، فذلك معناه أنه تألف أصلاً من لا شيء، وهذا محال، وأن انتهى إلى النقط، فتألفه أصلاً من النقط، وهذا محال أيضاً، فقد " أجمع العلماء، على أن النقط كم اجتمعت لا تزيد على حجم نقطة واحدة، وأنها إنما تتلاقى بالأسر، ولا يحجب بعضها بعضاً من الملاقاة، ولا تتحرك إلى التأليف فتصير شاغلة مكاناً، ولا يحدث منها متصل، فيبقى أن يكون انتفاضه إلى أجسام ليس في طبيعتها أن تنفصل وتنقسم، اللهم إلا بالوهم والغرض ". (٢٧٠)

٣ـ مذهب الجسم الواحد بالحد والحقيقة

يقول ابن سينا: الصورة الجسمية إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال، فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً، ثم ينفصل، فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للإنفصال، فظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً " (٢٧١)، وهذا الجوهر هو الهيولى. وفي مكان

آخر يقول: أن المتصل بذاته، غير القابل للإتصال والانفصال، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. فإذن، قوة هذا القبول، غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته "[٢٧٢] ثم يوضح ذلك قائلاً: الاتصال الجسمي هو موجود في مادة، وذلك لأنه يقبل الانفصال، فقوة قبول الانفصال هو شيء قابل للإنفصال والاتصال، فإذن الاتصال الجسماني في مادة "[٢٧٣].

ثانياً: الهيولى والصورة

تمهيد

تناولنا في المقصد الأول من المبحث الثاني من الفصل الثاني الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وما يلحق به من حركة وزمان ومكان، والآن جاء دور الجسم بما هو جسم وقوام، أي لإثبات جوهريته، ولإثبات مبدأيه الهيولى والصورة، بناءً على قول ابن سينا الذي مر بنا سابقاً " الكلام في التناهي واللا تناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن"[٢٧٤]. والجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً بالذات - أمر بالفعل. ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمر بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوة لأن الفعل متقوم بالوجدان والقوة متقومة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية بحيث أنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة. إذن الجسم مؤلف من مادة وصورة.[٢٧٥]

١- تناهي الأبعاد

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن " الهيولى هو الشيء المتصل القابل لأن يعرض له انفصال وانفكاك "[٢٧٦]، والمتصل له تأثيره في التناهي والتشكل الذي يؤدي

إلى إثبات حاجة الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها إلى الهيولى "ولكن لا من حيث ماهيتها، لأن الصورة الجسمية لا تنفك عن هيولاها إلا في الذهن"(٢٧٧)، وبدليل " أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل"(٢٧٨).

أقول إذا أخذنا بنظر الاعتبار ذلك سيتجسد أمامنا معنى قول ابن سينا "الهيولى: معنى قائم بنفسه وليس موجوداً بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة. فإن جاز أن يكون هيولى لا نهاية لها أما طبيعية وأما أشخاصها صح وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد، وقد أبطل ذلك في الطبيعيات"(٢٧٩). وذلك اعتماداً على المبدأ العام الذي قرره الفارابي سابقاً وأقره ابن سينا لاحقاً، وهو عدم جواز أن يكون جسم ولا بعد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع وموجود بالفعل بلا نهاية. (٢٨٠). ويثبت ابن سينا ذلك بدليلين: أولهما؛ أن كل غير متناه يمكن أن نفرض في داخله حد، ولنفرض حداً آخر أبعد من الأول في بعض الجهات، ثم لنتوهم بعداً يصل بين البعدين مجتازاً إلى غير النهاية، لم يخل ذلك من:

أ- أما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يبتدئ من الحد الأول لحاذاه أو ساواه ولم يفضل أحدهما على الآخر " وكل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس بأنقص ولا أزيد منه، وكل ما هو مساوٍ لما بعد عن الحد الثاني فهو أنقص مما هو مساوٍ لما بعد عن الحد الأول فيكون ما هو مساوٍ أنقص- وهذا خلف " (٢٨١)

ب- وأما يفضل " فإن فضل فهو مساو، والفضل متناه، فالجملة متناهية"(٢٨٢)، فإذن لا يمكن أن يفرض بعد غير متناه في خلا أو ملاء.

وثاني أدلة ابن سينا على تناهي الأبعاد؛ وهو الدليل الذي أراد به - فضلاً عن إثبات تناهي ابعاد - بيان امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى، على العكس من أفلاطون الذي كان " أكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة " (٢٨٣). وهذه

صورة البرهان كما لخصها لنا الطوسي: كل جسم متناه، وكل متناه متشكل، فالجسمية لا تنفك عن الشكل، والشكل لا يحصل إلا مع المادة، فالجسمية لا تنفك عنها [٢٨٤]. إذن وجود بعد غير متناه محال، وإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر " ليس إلا لإنفعال عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها " [٢٨٥]

٢ـ الاصول والتعريف

أ – الهيولى (Hyle): لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، ومحل للصورتين الجسمية والنوعية [٢٨٦]. وإذا عددنا "قابل" أفلاطون، والذي يسمى بالوعاء أو المحل أو ذلك الهجين الذي يكاد لا يصدق. [٢٨٧] على نحو ما هيولى، فإن ارسطو كان أكثر تحديداً وشمولاً في دراسة الهيولى حيث " أن الموضوع الأول يظن أنه جوهر أكثر من غيره ويقال مثل هذا بنوع ما الهيولى وبنوع آخر الصورة وبنوع ثالث الذي منهما وإنما أقول هيولى مثل النحاس وصورة شكل التمثال الذي منهما الصنم بالكلية "[٢٨٨]. وهكذا بين " أن لكل واحد من الموجودات مبدأين: مبدأ هو به بالقوة فسماه المادة ومبدأ هو به بالفعل وسماه الصورة. [٢٨٩]، أما الكندي فقد عرف الهيولى بأنها" قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلة " [٢٩٠]، وعرفها الفارابي بأنها " هي التي بها يكون الجوهر المتجسم جوهراً بالقوة مثل خشب السرير فإن السرير هو سرير بالقوة من جهة ما هو خشب " [٢٩١] علماً أن الفارابي أطلق عليها اسم المادة [*] ولم يقل الهيولى بينما عرفها الخوارزمي الكاتب بأنها " كل جسم هي الحامل لصورته"[٢٩٢] وقال أبو بكر الرازي بالهيولى القديمة الموجودة بالفعل لا بالقوة بخلاف ارسطو[٢٩٣]. أما ابن سينا قد حدها بأنها " جوهر وجوده بالفعل، إنما يحصل بقبوله الصورة

الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة إلا معنى القوة، ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعاً(*)(٢٩٤)، فيكون الجسم "جوهراً مركباً من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل، فالذي له بالفعل وصورته، والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى " (٢٩٥). ويمكن استيضاح مفهوم الهيولى عند ابن سينا بشكل أفضل في مثال الشمعة " فلو إنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الكم"(٢٩٦). فقد بان من تعاقب المقادير المختلفة، والأشكال المختلفة على الشمعة وجود أمر ثابت على زوال تلك المقادير والأشكال، وذلك الثابت هو موضوع هذه الأمور، وهو الجسم من حيث هو جسم، بمعنى أنه يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ومن إمكان الأبعاد الثلاثة فيه بان انه متصل، ثم بأن من تعاقب الاتصال والانفصال على الشمعة وجود أمر ثابت مع الانفصال تارة ومع الاتصال أخرى، وهو الذي بالقوة هو مادته، وهو الهيولى.(٢٩٧)

ب – الصورة: الاصول والتعريف

الصورة Form: هي ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال: صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل.(٢٩٨)

الصورة عند ارسطو هي " ما لكل واحد من الأشياء صورة " (٢٩٩)، أي هي " التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو وهي التي تعرف ماهيته الجوهرية" (٣٠٠)، بينما الصورة عند الكندي " هي الشيء الذي به الشيء هو ما

هو".[301] و فيمال يعرف الفارابي الصورة " هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السرير في السرير، فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، فإن السرير يصير سريراً بالفعل متى حصل شكله في الخشب"[302]. وقد عرف الخوارزمي الكاتب الصورة بأنها " هي هيئة الشيء وشكله، التي تتصور الهيولى بها، وبهما معاً يتم الجسم".[303]

أما عند ابن سينا، فالصورة "اسم مشترك يقال على معان: على النوع وهو المقول على كثيرين في جواب ما هو، وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وهو كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان.وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان. وعلى الحقيقة التي تقوم النوع وهو الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه إلا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له " [304]. وعليه يكون "الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل".[305]

أي أن الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية وهي معنى بالفعل، فصورة الجسم التي هي بالفعل تقارن شيئاً آخراً غير له في أنه صورة أعني أنه فعل، بل يكون هذا المقارن معنى عدمياً [*] [306]. ويوضح النراقي هذا المعنى قائلاً: وأما الصورة فإن براءتها من المادة وإن لم يصدق إلا أن ذلك ليس على وجه الافتقار إذ الصورة مقومة للمادة أي محصلة لها [307]. فالصور ليس من شأنها أن تخلو منها موادها، ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زالتها منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، ومن هنا يكون العدم مع المادة والصورة، مبادئ للطبيعيات الكائنة [308] والفرق بين الصور والأعراض هو " أن

الصورة ما كان من محمولات الهيولى مقومة لها فلا بد للهيولى منها أو من ضدها أن كان لها ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تقوم جوهراً جسمانياً بالفعل، فلو ارتفع ولم يخلفه ضده لم تحتج الهيولى إليه وإلى ضده في القوام ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تقوم جوهراً في القوام وذلك كالألوان والروائح "[٣٠٩].

وهذا يعني أن " الأجسام البسيطة مركبة من جوهر يسمى مادة وهيولى ومن متمم لهذا الجوهر بالفعل ويسمى صورة وإذا اجتمعا حصل منهما الجسم المهيأ لقبول الأعراض الجسمانية "[٣١٠]. وقد أشار الفارابي قبل ذلك إلى هذا الفرق حين قال " والصور تشبه الأعراض إذا كان قوام الصور في موضوع وقوام الأعراض أيضاً في موضوع. وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض"[٣١١].

٣ـ تلازم الهيولى والصورة

الهيولى والصورة عند ابن سينا متساوقان بالوجود لأن " الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولى أيضاً بل هما مبدعان معاً عن ليسية ومبدعهما يتقدم الكل بالذات"[٣١٢]، ثم أنه " ليس يمكن أن يكون شيئان، كل واحد منهما يقام به الآخر، حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر"[٣١٣]. ويبدو من هذه النصوص، أن فيلسوفنا يحاول جاهداً دفع فكرة قبلية أو بعدية أحدهما عن الآخر، وذلك متآتي من التلازم الذاتي في كينونه أي كائن، بمعنى أننا نرى كل كائن وقد تحقق متكاملاً، هيولاه مع صورته في حالة معية متعادلة لا أسبقية فيها لأحدهما على الآخر. إذْ لا كائن - إطلاقاً - جاء على شكل هيولى ومن ثم انطبقت صورته عليه في تسلسل زماني منطقي فيه

قبل وبعد. إذن كل جسم طبيعي مركب من مبدأين: الهيولى والصورة، ولا يمكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر، وذلك لأن الوجود ثمرة تلاقيهما، وما المادة إلا استعداد وتهيؤ للقبول ووجود بالقوة. والصورة تحصيل وتحقيق بالفعل، فإذن لا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة، ولا وجود للصورة الجسمية إلا بوجود المادة، فهما متلازمان، وتوهم مادة جسمية بمعزل عن الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلي، وهذا يعني أن لواحق الموجودات الطبيعية بما فيها: الزمان، المكان، التناهي، التشكل، مترابطة ترابطاً عضوياً وضرورياً بجملة الحوادث الطبيعية وسائر الأجسام بكونها موضوعاً للطبيعة.[٣١٤] وهذا الموقف السسينوي يؤدي إلى تثبيت بنية الحدوث لهما بحيث يقود هذا إلى حذف المقولات الزائفة التي أظهرت قدميهما -الهيولى والصورة - قدماً مادياً،[٣١٥] وذلك وفق السياق العام. لنظرية الفيض، اذ " العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل".[٣١٦] حيث أن المواد للأجسام العالمية صنفان " صنف يختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل التكوين من شيء آخر وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر ... والصنف الثاني صنف متهيئ لقبول الصورة المتضادة فيكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر[*] [٣١٧]. والإبداع كما يرد عند الفيضيين يعني إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومثله الصنع فهو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين، ولذلك يقال عن إله أفلاطون وأبي زكريا الرازي أنه صانع [٣١٨] ونظرة على قول ابن سينا " فالصانع أعطى الهيولى التي أبدعها من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده على التقسيم والتقسيط الذي كان يقتضيه عدل تقديره"[٣١٩]، تدل دلالة قاطعة على

أن الهيولى والصورة عنده مبدعتان فهما أزليتان بالزمان حادثتان بالذات.(٣٢٠)

إذن بان لنا أن " المادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل"(٣٢١)، إذن " فأحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية"(٣٢٢) وعليه يؤسس ابن سينا مذهبه الحق في أن " لا الهيولى تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ... بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر، أو بالآخر"(٣٢٣). بقي أن نشير إلى ما إضافه ابن سينا إلى نظرية الهيولى والصورة عند ارسطو، حيث إنا نجد في كتب فيلسوفنا " أشياء لم تبلغ إلينا عن ارسطو"(٣٢٤) ارسطو الذي اعتمد على مبدأ القوة والفعل حين قرر " نسبة النحاس إلى التمثال أو الخشب إلى السرير، نسبة الهيولى أو عديم الصورة إلى ماله صورة"(٣٢٥)، لقد أضاف ابن سينا إلى هذا التصور الارسطي فكرة الامتداد " فما من جسم من الأجسام إلا ويمكنك أن تفرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً ... وهذا هو معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً"(٣٢٦). لأن المذهب الحق هو " أنه ليس للجسم الواحد جزء بالفعل، وأنه ينقسم إلى غير النهاية بالقوة"(٣٢٧). وعليه فصفة الامتداد من صفات المادة ولا تخص جسماً دون جسم، فلا يمكن تصور مادة بلا امتداد(٣٢٨). أما هيولى ارسطو فهي امتداد محض ومجرد لقبول الصور التي لم تقُوم بأي امتداد، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل، والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا الصورة الجسمية أو الصورة الجرمية أو الجرمانية وهو ما لم يعرفه ارسطو.(٣٢٩)

أشرنا سابقاً إلى تقسيم مجال دراسة النفس عند ابن سينا على قسمين أساسين، يتميز كل منهما من الآخر تميزاً كبيراً. قسم يدخل في المجال الطبيعي، وقد عالجناه في الفصل الثاني، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقيا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.(٣٣٠)

اذ يبرهن ابن سينا من خلال مبدأ: لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية موجودة في جسم(٣٣١)، على جوهرية النفس ومفارقتها للبدن، فأنه " لا يمكن أن يكون لجسم من الأجسام قوة غير متناهية البتة، لأن كل جسم قابل للتجزؤ، فالقوة قابلة للتجزؤ ضرورة، فقوى كل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون متناهياً من جملة المتناهي الذي يقوى عليه الكل فيكون مجموعها متناهياً وذلك مقابل قوة الكل؛ فالكل يقوى على متناه فقط وهذا خلف. وأما أن يكون كل جزء أو جزء ما يقوى على جميع ما يقوى عليه الكل وهذا ممتنع، لأن قوة الكل أشد من قوة الجزء ومقوماته أكثر"(٣٣٢)، وهكذا تم إثبات أنه لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية في جسم، لا سيما أننا أثبتنا سابقاً أن كل جسم متناه. ثم أن النفس لا متناهية القوة، بدليل بعض المعقولات الرياضية والمعاني الإلهية، وبين من هذا أن النفس لا يمكن أن تكون جسماً ولا في جسم.

اولاً ـ معاد النفس

بادئ ذي بدء، نسجل على فيلسوفنا – وهو بصدد تعريف المعاد في الرسالة الأضحوية – تناقضاً مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في أن النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد – في الأضحوية – بالآية الكريمة (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً)(٣٣٣)،

فيقول " ولا يقال رجوع إلا حيث ورود " (٣٣٤)، وقد قال قبل ذلك " أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأن عودها إليه للسعيد إلى الكثير الأفضل منه وهو الجنة والعلّيون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين" (٣٣٥).

على العموم يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد، فيقول " آراء العالم في المعاد على طبقتين: طبقة، وهم الأقلون عدداً والناقصون الأضعفون بصيرة، منكرون له، وطبقة، وهم السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة، مقرون به. وبعد ذلك فهم فرق: ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً " (٣٣٦).

بمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبل يقرر معاد النفس، فيبدأ بإثبات الإنية الثابتة من الإنسان، فيقول " أن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو وهو النفس ضرورة " (٣٣٧). والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي يأتي على شكل خاطر أو وهم في أذهان الناس، أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخر أجساماً وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدانهم، فقد استحالوا اشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقبين، وإذا لم يكن هناك لذّات أو آلام حسية، فما معنى المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة. إذا نحن في الحياة الأخرى أستحلنا أشياء أخرى، فيأتي الرد السينوي على هذا الاعتراض " بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالين جميعاً، نحن بأعياننا لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءً مما نحن الآن هو " (٣٣٨).

وهكذا يقول ابن سينا بالمعاد الروحاني فقط، وذلك بعد أن يثبته ويقربه، وبعد أن يبطل كل الآراء السابقة عليه من بعث جسماني ومن بعث جسماني روحاني، وتناسخ الأرواح ... الخ. فهو يرى أن السبب الذي دعا لأن يعتقد البعض بالبعث الجسماني ما ود في الشرع من بعث الأموات، ولأن الشرع برأيه

يخاطب الجمهور، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، فلو نظرنا إلى الخالق تعالى، مقدساً عن الكم والكيف والأين والتغير. بحيث يعتقد به على أنه وحدة ليس لها شريك في النوع، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة؛ فإن هذا ممتنع القاؤه على الجمهور لأنه ينتج عن ذلك موقف المعاند من قبلهم. ومن خلال هذه التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الخاصة، يصل ابن سينا إلى نفي المعاد الجسماني.[٣٣٩]

ثانياً: خلود النفس

وهكذا، وبعد أن يثبت ابن سينا " أن النفس مفارقة للمادة بالذات، وغير داخلة في الإشارات وتعيين الجهات والأمكنة البتة "[٣٤٠]. وذلك لأن النفس قائمة بذاتها لا في المادة، وفعلها لا يخلو أما أن يكون بذاتها وحدها، أو بالآلة، أي الجسم الذي هي فيه، ولو كان فعلها بالآلة لكانت تضعف بضعف الآلة ضرورة، ولكنها كلما عقلت معقولاً قوياً ازدادت قوة على التعقل[٣٤١]، إذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية بل صلة سيد بمسود، وآمر بمأمور، ولا يضير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد[٣٤٢]. وعليه فالنفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً. لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال لأنها جوهر قائم بذاته. فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.[٣٤٣] ثم أن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانب فعل وقوة، وهذا محال في البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين. وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها. فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء

ولا أن تقبل الفساد بحال"[٣٤٤]. ولقد كفَّر الغزالي - في المسألة العشرين من تهافت الفلاسفة - الفلاسفه وبالذات ابن سينا، في إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان [٣٤٥]. وقد أكد ذلك في "المنقذ" حين قال "ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فأنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به"[٣٤٦]. وقد رد عليه ابن رشد قائلاً: إن الأجسام التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم"[٣٤٧].

الخاتمة

إذا كانت " النظرية " تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادىء، أي أنها قضية تحتاج إلى برهان لإثبات صحتها. أو بعبارة أخرى أنها فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه أحكاماً وقواعداً. فهل يمكننا الآن، وبعد الأنتهاء من الممارسة المنهجية البحثية أن نقول " أن " المتناهي واللامتناهي " عند ابن سينا يشكل " نظرية "؟ لا سيما إذا عرفنا أن مصطلح " النظرية " لم يكن معروفاً في زمن ابن سينا. الجواب: نعم وبخط الثلث، أي نعم حاسمة غير مترددة. وذلك تأسيساً على أن المباحث التي يشملها المصطلح المعاصر ويدلُّ عليها موجودة عند فيلسوفنا كأنساق علمية وفلسفية تترابط ترابط العلة بالمعلول في مجمل تصوراته التي تستهدف إقامة المنظومة العلمية ذات البناء الفلسفي المتين وبمختلف حقوله، لا سيما الطبيعة وما بعد الطبيعة، في ظل ذلك التداخل الذي أحكم فيلسوفنا بناءه بين ذينك العلمين، والذي شكل حجر زاوية البناء الفلسفي السينوي. وذلك التداخل يعد بمثابة خط شروع الباحث للقول: إن " المتناهي واللامتناهي " عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الأبعاد. فإذا كان المتناهي يمثل الطبيعيات، واللامتناهي يمثل ما بعد الطبيعة، فأن المصطلح يضم بين جناحي بحثه الوجود المادي، والوجود المفارق للمادة، كل ذلك في إطار الفلسفة النظرية التي تشتمل على الإلهيات والطبيعيات والرياضيات، وعلى حد تعبير ابن سينا: العلم الأعلى والعلم الأسفل والعلم الأوسط.

يبدأ ابن سينا" نظريته " بدراسة الجسم بمستويين: الأول؛ مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه جسم قابل للحركة والسكون، والثاني؛ مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يدرس الجسم من حيث هو جسم (مادة وصورة).هنا

تأتي أولى الإضافات السينوية، فقد ذهب أرسطو إلى أن الموجود مركب من مادة وصورة، غير أنه لم يوضح على أي نحو من الأنحاء تتدخل المادة في تكوين الجسم، سوى أنها تقبل الصورة وأنها حامل لها، وإلى هذا الحد يتفق معه ابن سينا، لكنه يضيف إلى ما جاء به أرسطو فكرة الأمتداد، ليكتمل معنى الجسم المفروض فيه الأقطار (الأبعاد) الثلاثة، وإن كان في نفسه شيء واحد. فالأمتداد أذن صفة راسخة من صفات المادة لا تخص جسماً دون جسم، بل تعم جميع الأجسام، ولا يمكن تصور المادة بلا أمتداد، وهذا ما سيقول به الفيلسوف الفرنسي " ديكارت " بعد ابن سينا بستة قرون. ولقد ترتبت على فكرة الأمتداد تلك فكرتان، هما: التناهي والتشكل، فإذا كان للأمتداد أن يمتد إلى ما لا نهاية له، فإن ذلك يكون في الوهم لا في الواقع. أما الجسم الموجود في الواقع، فأنه ولا شك محدود ذو شكل وأمتداد، وأطواله متناهية. وهذه الإضافة تدلنا إلى موقع الأشارة إلى الإضافة الثانية، وهي تمييز الهيولى من المادة، فالهيولى مفهوم سالب للمادة، لأن المادة في حالة كان فيها العدم، كانت هي الهيولى، ولما أصبحت فيها صورة من الصور، كانت موضوعاً، فالحديد مادة يمكننا أن نصنع منه تمثالاً، فإذا وجد التمثال عدمت صور أخرى كان بالأمكان أن يتحول إليها، مطرقة مثلاً، أو عمود أو أي شكل آخر. أما هيولى ارسطو فهي استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور التي لم تتقوم بأي أمتداد، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل. والمجموع المؤلف من الأمتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجرمية أو الجرمانية) وهذا ما لم يعرفه ارسطو. ولقد أنتهى فيلسوفنا إلى تناهي الجسم وذلك باستعمال براهين بعضها طبيعي والآخر رياضي، وذلك يعزز قولنا بالنظرية، بوصفها قضية تثبت ببرهان. ثم يعرج ابن سينا بعد ذلك على لواحق الجسم، فيقرر أن الحركة والزمان متلازمان، ثم يربط الحركة بالأحساس

بالزمان، مستعملاً قصة أصحاب الكهف للتعبير عن تلك الفكرة، وينتهي إلى تناهي الزمان والحركة، أي أنهما محدثان مخلوقان، والباري يتقدم عليهما بالذات لا بالزمان، ثم ينتهي فيلسوفنا إلى تناهي المكان على أساس تناهي الجسم وأبعاده وجرم العالم وعدم وجود خلاء أوفراغ.أما في موضوع النفس التي يدخل قسم منها عند فيلسوفنا تحت عنوان الطبيعيات، والقسم الآخر تحت عنوان الميتافيزيقا فأنه قد خالف ارسطو مخالفة صريحة في طبيعتها وعلاقتها بالبدن، ومصيرها بعد الموت، حيث أنفرد فيلسوفنا بالقول بحدوث النفس مع البدن، ومعادها الروحاني فحسب، دون المعاد الجسماني، اعتماداً على أن النفس جوهر روحاني بسيط.

أذن يمكن القول أن الطبيعيات السينوية كانت في جملتها وخطها العام مشائية ارسطية، لكن فيلسوفنا صاغها، وأدخل عليها، و أضاف إليها ما يجعلها تخدم الهياته وميتافيزيقاه، لتنحرف الهياته بعد ذلك عن المشائية لا في شكلها الخارجي فحسب، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافيزيقية الأساسية التي بنى عليها ارسطو كل فلسفته، فنراه يبتدىء الهياته بالتفرقة بين الوجود والماهية، تلك التفرقة التي أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده، فنراه يقرر أن الوجود ليس جزءً من الماهية بالنسبة لأي شيء، اللهم إلاّ بالنسبة للبارىء جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته. ويمكن القول إن تلك الفكرة أستندت إلى ذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به ابن سينا: فالموجودات تنقسم إلى ممكن وواجب بغيره وواجب بذاته - مثلما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هي القديم بالزمان الحادث بالذات - وذلك لأن المنطق الإسلامي الذي يستند إليه فيلسوفنا يختلف عن المنطق الارسطي في أنه منطق ثلاثي القيم، فلم يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع الأرسطي، بل هناك دوماً قيمة ثالثة.

ولقد أنفرد ابن سينا - أيضاً - برأي خاص في مسألة السببية، فالسبب الفاعلي عنده أهم من الصوري، والسبب الغائي أهم من السبب المادي، بل أنه سبب الأسباب.هذا في حين أرجع ارسطو، كما هو معروف، الأسباب كلها إلى المادة والصورة، والفرق شاسع بين الموقفين، فإعطاء الأهمية للمادة والصورة معناه تفسير العالم تفسيراً مادياً آلياً في حين جعل السبب الغائي كسبب للأسباب معناه القول بالخالق القادر، الذي تكون قدرته ذاتية لا تنبعث من مرجح أومخصص، وعليه يكون العالم قديماً أزلياً. وهكذا نرى أن نظرية " المتناهي واللامتناهي " قد اتصلت من الهيولى التي هي أخس الموجودات على رأي الفارابي، ومروراً بالجسم ولواحقه، ثم عالم ما تحت وما فوق فلك القمر، وأنتهاء بالأول وصفاته وصدور العالم عنه. أخيراً لايفوتني أن أنوه أن " المتناهي واللامنتناهي " بكونه نظرية كبرى تنطوي على نظريات جزئية عديدة، فيمكن القول نظرية الزمان عند ابن سينا وكذلك المكان - وقد صدر كتاب معروف بهذا العنوان موجود ضمن جريدة المصادر - وكذلك الحركة، فضلاً عن النفس والصفات والوجود والماهية إلى آخره.

ختاماً يوصي الباحث بأن تردف هذه الدراسة بدراسات تكشف عن مدى تأثير هذه النظرية عند ابن سينا في من جاء بعده من الفلاسفة سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، في القرون الوسطى أو الحديثة أو المعاصرة، وذلك لأثبات أن الحضارة الإنسانية ماهي إلاّ دوائر فكرية تؤثر وتتأثر بعضها ببعض، فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد تأثروا باليونان، فأنهم وبما توافر لهم من عبقرية وإبداع قد أثروا وأغنوا بحث الفلاسفة اللاحقين، وتلك إشعاعات الفكر لا يصدها بعد زماني أو مكاني، ولا يمنع نفاذها اختلاف لغة أو لون بشرة أو طريقة تفكير.

الهوامش:

---

(١) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٩٩، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٢) أنظر: معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الأنماء العربي، ط١، ١٩٨٦، المجلد الأول، ص ٣٠٥.

(٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج٢، ص ١٩٩.

(*) العظم: الأعظام هي أقسام الكم المتصل، كالخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان / ، وإذا نسبت بعضها إلى بعض قيل لها مقادير، وأما العظم اللامتناهي فلا يقال إلاّ على المقادير القابلة للتغير، مثل العدد يزداد إلى ما لانهاية. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٧٩ – ٨٠، ٢٧٢، وقارن: لا لاند، موسوعة لا لاند، ج٢، ص ٢٧٣، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ١٦٤

(٤) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٧١ – ٢٧٢.

(٥) أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج٢، ص ٢٧١ – ٢٧٢.

(**) القوة: ما يقابل الفعل، وتساوي الإمكان أي الاستعداد، وتساوي النقص مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوي فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل، والفعل يعني الكمال أو النضج في مقابل القوة، مثل البذرة وقد صارت شجرة. وهما مبدآن معروفان عند ارسطو وعلى اساسهما يقيم جملة من قضايا الميتافيزيقا.أنظر: الالوسي، حوار، ص ٤٠، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥.١٧٦، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ٤٦ (هامش ١٤٤).

(٦) أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٩١ – ١٩٢.

(٧) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن لمصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣، وقارن، الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠، اذ يحد ما لا نهاية له: هو كم ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث لا ينقضي، وقارن: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥١، حيث يستخدم

التعريف بالضد، فبعد أن يحد "النهاية" يقول: وإذ ذاك لا يخفى معنى لا نهاية.

(٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢٠٩ - ٢١٠، وقارن: الغزالي: المقاصد (دنيا)، ص ١٩٣ - ١٩٤ اذ يذكر أربعة أوجه يقال عليها غير المتناهي، قارن الأوجه الثلاثة التي يذكرها ابن رشد، أنظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، الهند، ص ٢٥ - ٢٦.

(٩) انظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١٠، وقد أكد هذه الفكرة الأرسطية الأصل ابن رشد. أنظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، الهند، ص٢٧.

(١٠) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٢٧٣- ٢٧٤، وهناك نص لديكارت يميز فيه اللامتناهي من اللامحدود، يقول فيه: هنا أميز بين اللامحدود واللامتناهي. ولا يوجد شيء أسميه لا متناهياً بالمعنى الحقيقي، اللهم إلا إذا كنت لا أصادف حدوداً من كل الجهات، وبهذا المعنى لله وحده لا متناه. أما بالنسبة إلى الأشياء التي لا أرى لها نهاية البتة، فقط من زاوية معينة، مثل مدى الأماكن والفضاءات المتخيلة، كثرة الأعداد، قابلية الأجزاء الكمية للإنقسام وأشياء أخرى مماثلة، فأنني أسميها لا محدودة وليس لا متناهية، لأنها ليست بلا نهاية وبلا حدود من كل الجهات. أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج٢، ص ٦٥٠، وقارن: برهييه، تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر - طرابيشي، ص ٩٤ - ١٠٣.

(١١) أنظر: لا لاند، المعجم، ص ٦٤٩.

(١٢) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٢٣٢، وقارن: لا لاند، المعجم الفلسفي، ج١، ص ١٨٩،١٨٨.

(١٣) أنظر: ابن سينا، لنجاة (فخري)، ص ٢٥٧.

(١٤) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٨.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، (١)، ص ٣٥٥.

(١٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٨) أنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(١٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦٢.

(٢٠) أعترض ابن رشد على قول ابن سينا هذا بقوله: ولا نعرف أحداً فرق بين ما له

وضع، وما ليس له وضع في هذا المعنى إلاّ ابن سينا فقط وهو خرافة، لأن القوم ينكرون وجود ما لانهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما لانهاية له أكثر فما لا نهاية له. ولعل ابن سينا قصد إلى إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه.أنظر: الالوسي، حوار، ص١٥٨.

(٢١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦.

(٢٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(٢٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦٢.

(٢٤) أنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٩٣.

(٢٥) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١٠.

(٢٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١١.

(٢٩) أنظر: ابن سينا، كتاب المباحثات، ضمن (بدوي)، ارسطو عند العرب، ص ١٩٦، وبرهان " لمَّ" هو: إذا كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، وبرهان " إنَّ " هو إذا كان الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه. أنظر: ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء، ص ٨٤

(٣٠) انظر: تايلور، الفلسفة اليونانية – مقدمة – ص ٥٨.

(٣١) أنظر: الالوسي، قبل ارسطو، ص٦٤.

(٣٢) أنظر: بدوي، ارسطو، ص٢١٥ – ٢١٦.

(٣٣) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج٢، ص ٦١٧.

(٣٤) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٣.

(٣٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١١٤ – ١٢٣، ١٣٧، وأنظر: المباحثات، ضمن: بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٦٧ ـ١٦٨، ولمزيد من الأطلاع، أنظر: العراقي، الفلسفة

الطبيعية عند ابن سينا،ص٢٨١، وانظر:حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص ١٤٢ فما بعد.

(٣٨) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٥.

(٣٩) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٥ وما بعدها، والنجاة (فخري)، ص ٢٣٣، فما بعد، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧ وما بعدها، والأشارات (دنيا)، الجزء الثالث.

(٤٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ وما بعدها، والنجاة (فخري)، ص٢٣٥ وما بعدها، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٢٣، والنجاة (فخري)، ص٣٢٦ وما بعدها.

(٤٢) أنظر: ابن سينا، الاضحوية في أمر المعاد (عاصي).

(٤٣) أنظر: السماع الطبيعي، ص ١٧٧ - ٢٥٨.

(*) الله لغةً: أصله (إلاه) على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي معبود كقولنا إمام بمعنى مؤتم به فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام.أنظر: محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٧، ص٢٢. وأنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص ٢٥٧٦ - ٢٥٨، واصطلاحاً، الله: علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٢٥، وقارن: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٢٤ - ٢٥، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ١٢٧ - ١٢٩، وأرجع فيما يخص تطور فكرة الله عبور العصور إلى: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٦١ وما بعدها.

(٤٤) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٥.

(٤٥) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص٤٧.

(٤٦) أنظر: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور حجازي أحمد السقا، مؤسسة الصادق - طهران، ١٤١٥هـ (٣ أجزاء في مجلد واحد)، ج٣، ص ٣.

(**) الماهية:تطلق غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب " ما هو " يسمى ماهيـة.أنظر: الجرجـاني، التعريفـات، ص ١١٠، وانظـر: يوسـف كـرم، العقـل والوجـود، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٤٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٧.

(٤٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٠، وأنظر: النراقي، شرح إلهيات الشفاء، ص ٢٠٢، حيث يقول: الدلالة على معنى الموجود لا يفتقر إلى كاسب لبداهته، وما يذكر في تعريفه تنبيه لا تحديد، حتى لا يقع الدور.

(٤٩) أنظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن (بدوي) ارسطو عند العرب، ص ١٩٥.

(٥٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٥١) أنظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ٦ - ٧.

(*) المتشابه: الذي لا يكون فيه اتفاق في قول الجوهر وشرح الاسم، ولكن يكون أتفاق في معنى يتشابه به، مثل قولنا الحيوان للفرس، والحيوان للمصوَّر، والقائمة لرجل الحيوان.أنظر:ابن سينا،المقولات من الشفاء، ص١١، وقارن: الجرجاني،التعريفات، ص١١٢.

(**) المشترك: هو أن الأسم يكون واحداً ومعناه ليس بواحد، مثل قائمة السرير وقائمة الحيـوان، أنظـر: ابـن سـينا، المقـولات مـن الـشفاء، ص١٤، وانظـر: الجرجـاني، التعريفـات، ص١١٢ حيث نستدل على معنى المشترك من معنى المترادف: وهو ما كان معناه واحداً واسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك.

(***) المشكك: ما كان المفهوم من اللفظ فيه واحداً إذا جرد ولم يكن واحداً من كل جهة متشابهاً في الأشياء المتحدة في ذلك اللفظ فإنه يسمى أسماً مشككاً، كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللقصد. أنظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ١١.

الشيء: لفظة تقال على كا ما يقال عليه لفظ الوجود، وقد تقال على ما هو أعم مما يقال عاليه الوجود.. ولذلك يصح قولنا: هذا الشيء أما موجود وأما معدوم.أنظر: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١٦، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابـن رشـد (الهنـد)، ص ١٧ - ١٨، وانظـر: يوسـف كـرم، العقـل والوجـود، ص١١٥، ومن

الجدير بالذكر أن ل(اللوكري) رأياً دقيقاً في هذه المسألة، حيث يقول: ليس في الموجودات موجود هو شيء، بل الوجود إما إنساناً وإما مكان وحقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يراد من الأثبات، فالشيء غير الوجود، ولكنه لا ينفك من أن يقارنه / الوجود، أما في الأعيان، وأما في الأذهان، فأن لم يكن كذا لم يكن شيئاً. أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٨ – ٢٩، أما النراقي، فيقول: أن الشيء لفظ بديهي ضروري لأمتناع الدور والتسلسل، الذي يلزم لو كان كل تصور نظرياً محتاجاً إلى تصور قبله. أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص٢٠٢.

(٥٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وقارن: عيون الحكمة (بدوي)، ص٤٧.

(٥٣) لمعرفة معاني الواحد والكثير، أنظر: الكندي، في الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٠٥ – ١٢٢، وقارن: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٧١ – ٨٩

(٥٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٨ – ٩٩.

(٥٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٣٦٠، ونجد هذه المعاني عند الغزالي، أنظر:المقاصد(دنيا)،ص١٨٣-١٨٤،ومعيار العلم(دنيا)،ص٢٤٧– ٢٤٨.

(٥٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٧، وقارن:الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٤، اذ نجد نفس التقسيمات باستثناء الواحد بالعدد.

(٥٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٠٤،وأنظر:النجاة(فخري)، ص٢٥٩.

(٥٨) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ث ٢٤١، وما بعدها، ومما هو جدير بالذكر أن الفارابي كان قد سبق ابن سينا في هذا التقسيم. أنظر: الفارابي، رسالة جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ١٠٩ ـ١١٠، ثم أتبع فيما بعد الغزالي نفس التقسيم، أنظر: المقاصد(دنيا)، ص ١٨٥، ثم حذا ابن رشد حذو سابقيه، أنظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن الرسائل، الهند، ص٢٥.

(٥٩) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٧، وقارن:الفارابي، المصدر السابق، ص١٠٨– ١٠٩، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٥ – ١٨٦.

(٦٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ٤٨، وأنظر كذلك: ص ٢٥٤ – ٢٥٥.

(٦١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٦ – ١٢٨.

(٦٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٦٣) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٥، وأنظر كذلك، ص ٢٤٦، وأصل هذه الفكرة عند الفارابي، أنظر:الفارابي، المصدر السابق، ص١٠٩، وكرر الغزالي نفس الفكرة.أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.

(٦٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٨.

(٦٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٦٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٧٥ - ٧٦، وقد أشار الفارابي إلى هذه المعاني، حين يقول: المضافان مثل الأب والابن، والمضافان العلم بهما واحد، وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل حتى يعرف الذي إليه يضاف على التحصيل.أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٩، فيما جاء هذا المعنى على لسان الغزالي بالشكل التالي: وأما تقابل المضاف فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.

(٦٧) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء،ص١٤٣،ص ١٥٠،ص١٥٥،ص٢٤٥،ص٢٥٢.

(٦٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٦٩) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٥٥، وقد كان الفارابي قد أشار إلى نفس المعنى. أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١١١-١١٢، وعبر الغزالي فيما بعد عن نفس المعنى. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(*) الكليات: هي الموضوعات المجردة التي من قبيل الكيفيات والعلاقات والإعداد، وهي الأشياء التي لا يمكن أن تعين في المكان والزمان تعييناً واضحاً، وهي تقابل الجزئيات وتعرف أحياناً بأنها موضوعات التفكير، بينما تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسي أو الأحساس. وأحياناً يوحد بين الجزيئات وبين الموضوعات العينية في الزمان والمكان، وأحياناً أخرى يوحد بينهما وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذي يجعله متميزاً من أي موضوع آخر مهما كان متشابهاً معه في الخواص. ومسألة الكليات مهمة في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون الذي قال أن المثل أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، وأرسطو الذي رأى أن الكلي هو ليس المثال القائم فوق المحسوسات، بل

الماهية المتحققة في المحسوس نفسه. وعلى العموم تقوم المسألة على ثلاثة اسئلة:

أ- هل للكليات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

ب- إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غيرمادي.

ج- إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود، هل توجد وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟. وقد أثيرت المشكلة في بداية العصور الوسطى، من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر ، وكانت الاتجاهات الغالبة إما واقعية افلاطونية، أو اسمية ارسطية. أنظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت ـدارالقلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٦١ وما بعدها.

(٧٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٩٥ - ١٩٦، وأنظر كذلك، ص٢٠٨- ٢٠٩، وقد حدّ ابن رشد - فيما بعد - الكلي بأنه الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء وهو بالجملة لما يدل عليه التام. والجزئي هو الذي يقال على ضربين، إحدهما من جهة الكمية وثانيهما من جهة الكيفية، أي نقول أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة والحد مؤلف من جنس وفصل. أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٠.

(٧١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٥٦.

(٧٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٣، وأنظر:النجاة (فخري)، ص ٢٥٦، أنظر: فيما يخص الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان، ص ٨٥ - ٨٦، وأنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٧٧، ومعيار العلم، ص ٩٣ حيث يقسم القضية المنطقية باعتبار نقيضها، وأنظر كذلك، ص ٢٤٤ حيث يقسم الموجود إلى كلي وجزئي.

(٧٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٢٦.

(*) المتقدم في اللغة هو السابق على غيره، ويقال تقدم بالزمان، وبالطبع، و بالشرف، وبالرتبة، وبالعلية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢ - ١١٣. وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٢٣٠، وانظر: الالوسي، حوار، ص ٢٥ (هامش ٢٩).

(٧٤) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٥٧ـ٢٥٨، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص

١٤٣- ١٤٥، وقارن: المقولات من الشفاء، ص ٢٦٥ - ٢٧٠، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٦٣ وما بعدها، وأصل هذا التقسيم الخماسي نجده عند الفارابي، أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٧١ - ١٧٢، وسنجد نفس التقسيم عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٧-١٨٩، وقارن: معيار العلم، ص٢٤٢-٢٤، وانظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٥٨، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، الهند، ص ٣١-٣٢ ويضيف تقدماً آخراً هو تقدم المعرفة.

(*) القوة لغة: ضد الضعف، والقوة الطاقة من الحبل وجمعها قوى. أنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٥٤٨. واصطلاحاً: تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية، وقوى النفس الحيوانية، وقوى النفس الإنسانية، والقوى العقلية باعتبار ادراكاتها للكليات تسمى القوة النظرية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠١.

الفعل لغة: الفعل بالكسر الاسم والجمع فعال مثل قدح وقداح) ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾، أنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٠٧ واصطلاحاً: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، ومادلٌ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦.

(٧٥) بصدد نظرية القوة والفعل عند ارسطو، أنظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن:ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص ٥٧٧ وما بعدها، وانظر: بدوي، ارسطو، ص ٢٠٧، وانظر: الالوسي، حوار، ص ٤٠ (هامش ٧)، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥-١٧٧.

(٧٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٠ وما بعدها، ونجد أصل ذلك عند الفارابي، حيث يقول: إن مقولة يفعل وينفعل ليستا مترادفتين، فكثيراً ما نجد يفعل ولا يكون هناك أنفعال وذلك حين لا يكون القابل منهما قابلاً لقبول الفعل، وإما متى وجد ينفعل فلا بد أن يوجد يفعل. أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن:رسالتان (آل ياسين)، ص ٩٣، أما الغزالي فيذكر ذلك التقسيم في المقاصد ومعيار العلم، أنظر:الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٠، وأنظر: معيار العلم، ص ٢٤١، فيما يذكره ابن رشد في كتاب ما بعد الطبيعة، أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة،

ضمن الرسائل، الهند، ص ٢٧ - ٢٨.

(٧٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٢، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ حيث يرد النص بنفسه، وقد أشار الفارابي إلى هذا المعنى من قبل، أنظر: الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن المجموع، ص ٤٩، فيما يرد هذا المعنى عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٧٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: هذه الفكرة عند الغزالي فيما بعد، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٧٩) أنظر:ابن سينا،المصدر نفسه،ص١٧٩،وأنظر:الغزالي،المقاصد(دنيا)ص٢٠٢- ٢٠٣.

(٨٠) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٥٠، وانظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص٢٠٣.

(٨١) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص٢٠٣.

(*) الكلمة اليونانية التي تترجم إلى كلمة(جوهر) هي (أوزيا Ousia) وكانت تعني في استخدامها المبكر في الأدب اليوناني القديم: الصفة أو الخاصة Property، لكنها اتخذت فيما بعد معنيين رئيسين فاصبحت تدل على الجوهر بمعنى: الشيء الفردي المحسوس، هذا أولاً، وثانياً: على جوهر الشيء أي ماهو أساسي في وجوده، أو تلك الخصائص والصفات التي تجعل الشيء على ما هو عليه وليس شيئاً آخر، وهذا يدل على صورة الشيء أو ماهيته

Encyclo Pedia Britannica (Chicago , ١٩٦٥) Vol. ٢١, p, ٤٩٧.

إذن الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٩، فهو الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك. أنظر: التهانوي، الكشاف، ج١، ص ٦٠٢.وللتوسع في معاني الجوهر عند الجمهور والفلاسفة، أنظر: الفارابي، الحروف، (محسن مهدي)، ص ٩٧ - ١٠٥، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٧٥، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٤٢٤ - ٤٢٧، وأنظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٥٨ وما بعدها، وأنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٣٩ وما بعدها، وأنظر: منطق ارسطو (بدوي)، ج١، ص

٣٦-٤٣، وللتوسع في فكرة الجوهر: أنظر: سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، مصر، ط١، ١٩٧٨.

(٨٢) لمعرفة معاني العرض، أنظر: الأشعري، مقالات (محي الدين)، ج٢، ص٤٤ وما بعدها، وأنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص٩٥ - ٩٧.

(٨٣) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٤٩ - ٢٥٠، أما معاني الجوهر عند الفارابي، فهي ثلاثة: ١. المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً. ٢. كل محمول عرف ما هو هذا المشار إليه من نوع أو فصل أوجنس. ٣ - ما عرف ماهية نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه. أنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص ١٠٠، أما الغزالي فيحد الجوهر بنفس حد ابن سينا في رسالة الحدود. أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩٤ - ٢٩٥، ثم يحذو حذو ابن سينا حين يستقر على تعريف الجوهر بأنه عبارة عن كل موجود لا في موضوع، فينقسم إلى أربعة أنواع:لهيولى، الصورة، الحجم، الجسم، العقل المفارق، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص٢١٤٣، وأنظر: معيار العلم، ص ٢١٨ - ٢١٩، فيما يحذو ابن رشد حذو الفارابي في تقسيمه الثلاثي لأنواع الجوهر، وبنفس الالفاظ. أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١١-١٢، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص١٢ - ١٤.

(٨٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ - ٦٠.

(٨٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٤٤.

(٨٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٨٧) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨.

(٨٨) أنظر:ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ - ٦٠، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ١٣٦، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨، وكان الفارابي قد قسم الجوهرتقسيمين: الأول؛ أ- الجواهر الأولى التي هي الأشخاص غير المحتاجة في وجودها إلى شيء سواها، ب- الجواهر الثواني التي في وجودها محتاجة إلى الأشخاص. أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ٨٨ - ٨٩والثاني؛ أ - جوهر هيولاني، ب -

جوهر صوري، أنظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧، فيما قسم الغزالي الجوهر على أربعة أنواع: الهيولى، الصورة، العقل المفارق، وهذه تثبت بالبرهان، والجسم فيثبت بالمشاهدة. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٣.

(*) الواجب: في اللغة: عبارة عن السقوط، قال الله تعالى:) فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا (أي سقطت، وهو في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، والواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه أمتناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٣٦.

(**) الممكن: هو ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٧، ومن الجدير بالذكر أن الدكتور حسام محي الدين الالوسي قد وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح، فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود والذي ليس له علة بل وجوده من ذاته مثل الله. أما الممكن بذاته فهو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ولابد لوجوده من علة غيره مثل العالم، أما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً فصار حكمه حكم الواجب الوجود ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره مثل العالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيضين والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معه وجود العالم. أنظر: الالوسي، حوار، ص ٢٨ (الهامش ٣٥).

(٨٩) أنظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط ٤، د.ت، ص ٨٤-٨٧.

(***) الممتنع عند ابن سينا: هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٥.

(٩٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٥ - ٣٦.

(٩١) أنظر: ابن سينا، التجاة (فخري)، ص ٥ مع ملاحظة أن بين معقوفتين من عندنا لأنها جاءت في الكتاب (ثلاثة) وهو غلط نحوي، حيث أن المعدود يخالف العدد تذكيراً وتأنيثاً، وأنظر كذلك ص٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٥٣،

١٠٢، ١١٠، ١٢٤، ١٦٢، ١٧٥ - ١٧٦، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٥٥ - ٥٦، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩، وكان الفارابي قد قسم الموجودات على ضربين: إحدهما؛ إذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني؛ إذا أعتبر ذاته، وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، أنظر: الفاربي، رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٦، وأنظر: السياسة المدنية (نجار)، ص ٥٦ - ٥٨، وأنظر: فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٢٦ - ١٢٨، فيما يقول الغزالي " كل موجود: فأما يتعلق وجوده بغير ذاته، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير، لأنعدم ذاته، كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب، والنجار، وحاجة الجلوس، والصورة، فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة، لزم بالضرورة عدم الكرسي. وأما لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، بل لو قدر عدم كل غير له، لم يلزم عدمه. بل ذاته كاف لذاته. وقد اصطلح على تسمية الأول ممكناً، وعلى تسمية الثاني واجباً. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، وأنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان (نشرة المدى)، ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨ - ١٠٩، ١١٠.

(٩٢) أنظر: الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية، بحث ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠، ص ١٧٩.

(٩٣) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣١.

(*) المقولات: هي الأجناس العالية التي تحوي الموجودات، وتقع عليها الالفاظ المفردة، وواحد منها جوهر والتسعة الباقية أعراض. أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٦، وأنظر: منطق ارسطو (بدوي، ج ١، ص ٧٧)، ولمزيد من الأطلاع على معاني المقولات، أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٨٤ وما بعدها، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٠ وما بعدها.

(**) الجنس: ما يدل على كثيرين مختلفين بالحقيقة، فهو أعم من النوع، فالحيوان جنس، والإنسان نوع، لأنه أخص منه بالنسبة إلى الفرس والجمل وغيرهما وأن كان جنساً بالنسبة إلى ما تحته كزيد وفاطمة وغيرهما، والجنس العالي هو الذي ليس فوقه جنس

وتحته أجناس كالجوهر، والجنس الأدنى هو الذي فوقه أجناس وتحته أنواع كالحيوان. أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١١٣.

(***) النوع: الصنف من كل شيء، ويقال على شيئين أنهما من نوع واحد يشتركان في بعض المزايا، ويقال: إنهما من الجنس ذاته عندما يتشابهان أكثر، فهو أخص من الجنس والجمع أنواع. أنظر: جعفر الحسيني، مصطلحات المنطق، ص ٣٣٢.

(٩٤) أنظر: ابن سينا، المقولات من منطق الشفاء، ص ٦١، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٤، وأنظر:المدخل من منطق الشفاء، ص ٦٢، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٥.

(٩٥) أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٨.

(٩٦) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٣.

(*) الفصل لغة: الحجز بين شيئين، والفصل في الخصومات، القضاء فيها، واصطلاحاً صنعة ذاتية تميز نوعاً ما من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد، كالناطق بالنسبة للإنسان. أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٢٠٧.

(**) الخاصة لغة: خلاف العامة، والذي تخصه لنفسك، وجمعه خواص، والتاء ليست للتأنيث، بل للنقل من الوصفية إلى الأسمية. وأصطلاحاً: مايتمي إلى نوع واحد إليه وحده في زمان معين.أنظر: الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١٣٦. كالكاتب بالقوة أو بالفعل بالنسبة للإنسان.

(٩٧) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٣٠ – ٣٤.

(٩٨) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢١٨.

(٩٩) أنظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٦٧.

(١٠٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦، وقد عارض ابن رشد فيما بعد هذه الفكرة، على أساس " أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو ايجابيته وهذا الرجل يقصد ابن سينا – لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أنظر: ابن رشد: تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٠٩، ثم يفصل القول في ذلك في تلخيص ما بعد الطبيعة، ويختمه " ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه ".أنظر: ابن رشد

تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١١٠، ويمكن القول: إن ذلك الذي يأتي به الرجل من عند نفسه هو في الحقيقة الأبداع بعينه، وأن ما تدين به الفلسفة لأنتاج ابن سينا الذي أتى به من عند نفسه، فلأنه أنتاج بعيد جداً عن أن يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية إلى اللغة العربية. أنظر: أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٥٠، ص ٥٤.

(١٠١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٣١-٢٣٢.

(١٠٢) أنظر: ابن سينا، تفسير اثولوجيا، ضمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص٦١.

(١٠٣) أنظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب، ص ١٦٠، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١٠٤) أنظر: الفارابي، فصوص الحكم،ضمن المجموع،ص١١٥-١١٧،١١٦-١٢٨،١١٨.

(١٠٥) أنظر: الدكتور عامر عبد زيد، أثر ابن سينا في الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بغداد، ٢٠٠٣، ص ٤٣ - ٤٤.

(١٠٦) أنظر: محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب الذهبي، ص٢٧٣.

(١٠٧) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٤ - ٥٥، وبهذا الصدد يقول النراقي: الحق أن إدلة اثبات الواجب كلها إنية وليس فيها ما يفيد اللمَّ. أنظر: النراقي، شرح الإلهيات، ص١٦١.

(١٠٨) انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٦٨ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعيدي، عبد القاهرة البغدادي وآراؤه الكلامية، دار أبجد، ٢٠٠٥، ص ٨٣وما بعدها.

(١٠٩) يذكر إن ابن رشد قد ردَّ على تقسيم ابن سينا هذا إلى واجب الوجود وممكن الوجود، بأنه (ابن سينا) قد سلك مسلكاً مختلاً في هذه القسمة بحسب ابن رشد، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٢٣ - ٤٢٤، ولمزيد من التفصيل: أنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٦٢ (هامش ٤٤).

(١١٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩.

(١١١) أنظر: محمد يوسف موسى، الالهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب الذهبي، ص٢٧٥.

(١١٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٧١.

(١١٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(١١٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٢٧٥، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥، ١٦٢ - ١٦٣، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٤٧.

(١١٦) أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص ١٩٨.

(١١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١١٨) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦، ولم نجد عند الفارابي نصاً واضحاً بصدد الموضوع، لكنه يقول في الفصوص " واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع ولا عوارض ". أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢. على العكس من سلفه "الكندي " الذي نصَّ صراحة على " أن الواحد الحق ليس هو عرض. أنظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٠، ١٤١. أما بعد ابن سينا، فأن الغزالي قد تناول الموضوع بنصوص صريحة. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٠، حين يقول: إنه لا يكون عرضاً، لأنه يتعلق بالجسم؛ويلزم عدمه بعدم الجسم، وأنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص١٤١، اذ يورد العبارة نفسها، وأنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ١٦١، فهو يقول: إنه ليس بعرض ولا تحله الأعراض.

(١١٩) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(١٢٠) أنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص ٤٦ - ٤٦٨.

(١٢١) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٧، علماً أن الفارابي قبل ابن سينا لم يقل نصاً بذلك، لكنه أشار إلى ذلك حين قال: واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له. أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢، فيما صرح الغزالي فيما بعد: أن واجب الوجود كما لا يقال له عرض، فلا يقال له جوهر. أنظر:

الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٦، وفي معارج القدس، ص ١٤ يقول: وليس الباري تعالى جوهراً يقبل الأضداد.وفي قواعد العقائد، يقول: أنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر. أنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة الرسائل، ص١٦١.

(١٢٢) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٤٧ - ٣٤٨، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي، إذ يقول: إن واجب الوجود، لا جنس له ولا فصل. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٩.

(١٢٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦.

(١٢٤) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٤٧ – ٤٨.

(١٢٥) أنظر: الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٤٨، وكان الفارابي من قبل قد قال: إذا كان هو أبعد من أن ينقسم أقسام الكم وسائر أنحاء الأنقسام. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون له جسماً أصلاً.أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣١، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي. أنظ: الغزالي، المقاصد(دنيا)، ص ٢١٠-٢١١، وأنظر أيضاً: معارج القدس، ص١٤١.

(١٢٦) أنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص ٤٥٩.

(١٢٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٥، وكان الفارابي قد قال: وجوده خلو من كل مادة من كل موضوع، ولا أيضاً له صورة. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، أما الغزالي فيقول: الواجب الوجود لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالهيولى، ولايكون أيضاً مثل الهيولى التي هي محل الصورة، التي لا توجد إلاّ معها، لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة، ويلزم من عدم الصورة، عدم الهيولى فلها تعلق بالغير. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١١.

(*) الإنيَّة: اللفظ الذاتي للشيء الذي لا يدل على ماهية ما أعتبر ذاتيته له، ولا بسبيل شركة ولا خصوص، فأنه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، وإلا لدلّ على الماهية المشتركة بوجه، فهو أذن أخص منه، فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض، فكل ذاتي لا يدل بوجه على ماهية الشيء فهو دال على الإنيَّة. أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٤.

(١٢٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٤٤-٢٤٧، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١١ – ٢١٢، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢، وانظر: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٩٠ وما بعدها.

(١٢٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٦، ١٨٤ – ١٨٧.

(١٣٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٨، وقارن الفكرة عند الكندي، حيث يقول " فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء. أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى، (الاهواني)، ص ١٤١. أما الغزالي فقد قال: " أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما عله للآخر ". أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص٢١٢، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

(١٣١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٨ – ١٨٩.

(١٣٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ – ١٣٣، وقارن الفكرة عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٢ – ٢١٣، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

(١٣٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٨ – ١٨٩.

(١٣٤) موضوع "وحدانية الله" من المواضيع التي شغلت حيزاً كبيراً من مباحث الفلاسفة والمتكلمين على السواء، ومن أهم أدلة المتكلمين " دليل التمانع "، وهو دليل عقلي يستند على البيان القرآني المعجز، وملخصه: إنا لو قدرنا الهين إثنين وفرضنا غرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثاني، للثاني، فلا يخلو ذلك من أمور ثلاثة: (١) إما أن تتفق إرادتهما، (٢) أو لاتنفذ إرادتهما، (٣) أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر. وأستحال أن تنفذ إرادتهما، لأستحالة اجتماع الضدين، واستحال أيضاً إلا تنفذ إرادتهما، لتمانع الآلهين، وخلو المحل من كلا الضدين، فإذا بطل القسمان تعين الثالث: وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، فالذي لا تنفذ إرادته، هو: المغلوب المقهور المستكره، والذي نفذت إرادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء.وهكذا نرى أن هذا الدليل يقوم على الآية الكريمة) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ((سورة الانبياء: من الآية٢٢). أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج١، ص ٥٣٨، ٦٠٤ – ٦٠٥، وأنظر: الدكتور

عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٦٧ هامش (٣٧)، وأنظر: الدكتور محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٤٢١، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٧٠ وما بعدها.

(١٣٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٢ - ١٨٣، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٤٣ - ٤٧، وأنظر:النجاة (فخري)، ص ٢٦٧ - ٢٧١، وأنظر: الأشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص ٤٤، وقارن الفكرة عند الغزالي.أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٣ - ٢١٤، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

(١٣٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٧، ١٨٥، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٧. وقارن الفكرة وأصلها عند الفارابي، أنظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٦٧، ولمقارنة الفكرة بعد ابن سينا، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص١٥، وأنظر: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة الرسائل، ص ١٨٨، اذ يقول: إن الإله ليس بمتغير وكل متغير حادث.

(١٣٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٧.

(١٣٨) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (الجابري)، ص١٢٩ وما بعدها، وأنظر: الالوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يناقش مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١ وما بعدها، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(١٣٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٩، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٧- ٣٦٨، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٣، ويذكر أن الفارابي قد أشار إلى هذه الفكرة، حين قال: " إنه حي، وإنه حيوية. فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة.. وإنه عاقل وإنه عقل، وإنه عالم وإنه علم، هو فيه معنى واحد، وكذلك إنه حي، وإنه حيوة، معنى واحد. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣٤، وقد ردَّ الغزالي على الفلاسفة في هذه القضية من خلال (المسألة [٦]) من تهافت الفلاسفة. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٧٢ وما بعدها، حيث خاطب الفلاسفة: إذا كنتم تنفون الصفات لأنها توجب الكثرة على الذات الإلهية، فما

المانع أن تكون الصفات مقارنة للذات، وقد ناقش - فيما بعد - ابن رشد هذه المسألة في تهافت التهافت، حيث قال: إذا كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(١٤٠) أنظر: الدكتور آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٦.

(١٤١) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٢ - ١٥٨.

(١٤٢) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١٢، وهو يبين وبصورة تفصيلية آراء مختلف الفرق الكلامية الإسلامية في قضية الصفات الإلهية، وكذلك آراء الفلاسفة، والنقاشات المحتدمة التي نشبت بين الأطراف المختلفة، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام، ص ٢٥١ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حسام محيي الدين الالوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يفصل صلة موضوع الصفات بمشكلة الخلق والمعدوم.

(١٤٣) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٠ - ١٤١، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٦٨ وما بعدها.

(١٤٤) أنظر: الأهواني، الكندي، ص ٢٨٩ - ٢٩٠، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٥١.

(١٤٥) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٩ - ٨٠

(١٤٦) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر كذلك: السياسة المدنية، ص ٣٤.

(١٤٧) الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠، وقارن: الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨، ص١٠٢، وهو يخلص إلى أن الفارابي بأقواله هذه ينفي علم الله بالجزئيات الحادثة.

(١٤٨) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٢٣.

(١٤٩) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٦٤.

(١٥٠) أنظر: ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل، ص ١٣٥، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٥.وهنا يلاحظ الباحث أن لا خلاف بين ابن سينا والمعتزلة في

قولهم أن الصفات هي عين الذات سوى الخلاف اللفظي، وإلا لو أمعنا النظر، فما الفرق - على مستوى المضمون والدلالة - بين " عين الذات والمحض، للإطلاع على تفاصيل رأي المعتزلة في الصفات أنظر: زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦١ وما بعدها.

(١٥١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٤.

(١٥٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٣) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٥٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢)، ص ٣٥٥.

(١٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٨، مع ملاحظة أن بين معقوفتين من عندنا، لأنها جاءت في الكتاب المطبوع " الوجود ".

(١٥٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٤، ويذكر أن الغزالي ردَّ على الفلاسفة في مذهبهم في نفي الصفات: بمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟ فأن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليست استحالته معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان، أنظر: الغزالي:تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٧٢، والربط بين الفلاسفة والمعتزلة في هذه القضية يحمل قدراً كبيراً من العمومية، فالمعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الإلهية تماماً كما فعل الفلاسفة بل أثبتوا عينية الصفات فقالوا: إن لله صفات هي عين الذات. أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج١، ص ١٤٨، ١٤٩، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(١٥٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣، وأنظر: ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٨٢، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤.

(*) العلم لغةً: عَلِمَ يعلمُ علماً، نقيض جهلَ. وما علمت بخبرك، أي: ما شعرت به، وأعلمته بكذا، أي: أشعرته وعلمته تعليماً. والله العالم العليم العلام. أنظر: الفراهيدي، كتاب العين (المخزومي والسامرائي)، ج٢، ص ١٥٢، وأنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص١٥١-١٥٢. والعلم اصطلاحاً: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو أدراك الشيء على ما هو به، وهو على قسمين: قديم؛ وهو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد، وعلم محدث، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وضروري: وهو ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة أيضاً، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس، واستدلالي: وهو ما يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع، وحدوث الأعراض. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٨٨ - ٨٩، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٤٨ - ١٤٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٩٩ - ١٠٣.

(١٥٩) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٩ - ٣٦.

(١٦٠) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٠٧.

(١٦١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقارن:الاشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٦٧ - ٣٧٢.

(١٦٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٨١

(*) لمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج٢، ص١٥٧ - ١٧٢.

(١٦٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص ١٦ - ١٧.

(١٦٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧ - ٢٨.

(١٦٥) أنظر:الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص ٩٢، وقارن: الالوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٥٧.

(١٦٦) أنظر: الالوسي، المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١٢.

(١٦٧) أنظر: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، دار الثقافة، القاهرة،

١٩٨٦، ص٧٦.

(١٦٨) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص ٨٩

(١٦٩) أنظر: الدكتور صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ص ٤١.٤٢.

(١٧٠) أنظر: بدوي، ارسطو، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر كذلك: موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٠٤.

(١٧١) أنظر: أفلوطين، نصوص متفرقة لأفلوطين، ضمن كتاب: افلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(١٧٢) أنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ١٩٨.

(١٧٣) أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٩٨، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦١، اذ يقول: ونعجب لافلوطين كيف يجرد الله من كل علم مع أن الله خالق الأشياء ولابد أن يكون لها وجود سابق في علمه، وإلاّ أن الله خالق لكائنات عاقلة فكيف يكون لها علم، ولا يكون لله خالقها علم؟

(١٧٤) أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(١٧٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص٢٨٣.

(١٧٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، الصفحة نفسها.

(١٧٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص٢٨٣، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٨١ - ٢٨٥.

(١٧٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص٢٨٣.

(١٧٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣.

(١٨٠) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣، وأنظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن كتاب: دي بور، تاريخ الفلسفة في

الإسلام، ص ١٧٤ هامش (٥)، ولمعرفة تفاصيل نقد الغزالي لابن سينا في هذه المسألة وأنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٩٩ وما بعدها. وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢١٥ وما بعدها. وللأطلاع على موقف ابن رشد حول هذه المسألة، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٢٩ - ٤٤٤.

(١٨١) أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، ضمن الكتاب الذهبي، ص٢١٦.

(١٨٢) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٩.

(١٨٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(١٨٤) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٤.

(١٨٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٨ - ٢٩.

(١٨٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٨٧) أنظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(١٨٨) أنظر: السيد محمد كلانتر، البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٥ هـ، ص ٦٠ - ٦٢.

(*) الإرادة: صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٧، وقارن:التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص ١٣٢ وهو يقول: ولا يشترط في الميل أن يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب إليه المعتزلة، بل مجرد أن يكون حاملاً على الفعل بحيث يستلزمه، وأنظر: الدكتور مراد وهبة المعجم الفلسفي، ص ٩ ـ١١، وانظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٧ - ٦٢.

(١٨٩) للإطلاع على آراء الفرق الكلامية في مسألة الإرادة الإلهية:أنظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم الدكتور عادل العوا، دارالأمانة، بيروت، ط١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٣١ - ١٣٩، ويجملها بالآتي:

أ- الكرامية تقول: الإرادة حادثة في ذاته، وبذلك يصبح الله تعالى محلاً للحوادث.

ب- المعتزلة تقول: الإرادة حادثة في لا محل، حتى لا يكون محلاً للحوادث ويمثل ذلك العلاف.

ج- الأشاعرة تقول: الإرادة صفة قديمة، ولمزيد من الإطلاع، أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص١٠٢ - ١٠٤، وأنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص ١٣٢ - ١٣٦.

(١٩٠) أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ١٠٦.

(١٩١) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٨٦

(١٩٢) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزيني)، ص ٤٠.

(١٩٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٧٧.

(١٩٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٦.

(١٩٥) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٩٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٧، وهناك نصوص أخرى كثيرة تخص موضوع الإرادة في كتاب التعليقات، أنظر: ص٥١، ٧١ - ٧٢، ١٠٣، ١١٧، ١٥٨.

(*) العناية عند ابن سينا على نحوين: عناية عامة تخص النظام العام الشامل، وعناية خاصة تخص الأفراد أنفسهم، والعناية تعقل لنظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فالله يعقل نظام الخير، وعن تعقله هذا يفيض نظاماً وخيراً. فعنايته تشمل جميع الأشياء عناية حقيقية كاملة غير مشوبة بالنقص والأنحراف. أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٣١، أما ابن رشد، فيقول: العناية تنبني على أصلين: إحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. والثاني: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة). أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ١١٨، ١٦٢ - ١٦، وأنظر: الدكتور فيصل غازي مجهول، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١١٦-١١٨.

(١٩٧) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٩، وقد ظهرت آثار هذه الأفكار السينوية عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٣٥، حين يقول: إن الأول مريد

وله أرادة وعناية، وأن ذلك لا يزيد على ذاته.

(١٩٨) لمعرفة آراء الفرق الكلامية بهذا الصدد، أنظر: الأشعري، مقالات، ج٢، ص ١٨٣ - ١٨٦، ٢٠٤ - ٢١٤، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٩٣ - ٩٤.

(١٩٩) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٣.

(٢٠٠) أنظر: الالوسي: فلسفة الكندي، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢٠١) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٨.

(٢٠٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠ - ١٨٣.

(٢٠٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص١٩، وأنظر كذلك: ص٥١ اذ يورد مقارنات أخرى بين قدرة الله تعالى وقدرتنا.

(٢٠٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠، ٣٤، ٥٣، وأنظر: الآلوسي، حوار، ص٦١، وما بعدها: حيث التفصيل العميق لمسألة تعلق القدرة بالمشيئة.

(٢٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات(٢) من الشفاء، ص٣٦٨، وأنظر: لنجاة (فخري)، ص٢٨٧، ونجد لهذه الأفكار أصداء متجاوبة من قبل الغزالي فيما بعد. أنظر: المقاصد (دنيا)، ص٢٣٩، اذ يقول: أن القادر عبارة عمن فعل أن شاء، ولم يفعل أن شاء ... ومشيئة علمه، وما علم أن الأولى به إلا يكون، لم يكن. وأنظر: معارج القدس، ص١٤٦، اذ يتكرر المعنى نفسه، وأنظر: قواعد العقائد، ضمن مجموعة لرسائل، ص١٦٢، وأنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١١٩-١٣٠ وهو يزيد بتفصيل ذلك.

(٢٠٦) أنظر: ادريس هاني، محنة التراث الآخر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٨ م، ص ١٤٤.

(*) الحكمة: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وتأتي على ثلاثة معان: الإيجاد، العلم، الأفعال المثلثة كالشمس والقمر. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص٥٥، وهي تعني أيضاً التفقه، قال تعالى ((وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ))، والحكمة أيضاً هي الفلسفة. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٤٩١.

(٢٠٧) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر: السياسة المدنية، ص ٤٩.

(٢٠٨) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٦.

(٢٠٩) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٨.

(أ) التصور: هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، أي حصول صورة الشيء في العقل، أو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣. وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٦.

(**) التصديق: إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه، أي إدراك الحكم أو النسبة بين طرفي القضية، أو هو الحكم والاعتقاد بالشيء، مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣، وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٣.

(٢١٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠ - ٢١.

(٢١١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١٢) سورة طه: من الآية ٥٠.

(٢١٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢١ .٢٢، وأنظر فيما يخص الفكرة: عند الغزالي: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤٠ - ٢٤١، ومعارج القدس، ص١٤٦.

(*) الجود: صفة هي مبدأ أفادة ما ينبغي لا لغرض. فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروى لا يكون جوداً. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٩، ولمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج٢، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢١٤) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢١٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص٢٢، وأنظر كذلك ص ١٠٦.

(٢١٦) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث / ص١٢٥ - ١٢٧.

(٢١٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٥٨٧، وللإطلاع على تأثير هذه المسألة على الغزالي، أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤١ - ٢٤٢، ومعارج القدس، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٢١٨) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢١٩) أنظر: ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، ص١٨٤، وقد أورد الغزالي – فيما بعد – تلك المذاهب بشكل قريب، اذ يقول " فقائل يقول أنه مركب من آحاد لا تتجزأ لا بالوهم، ولا بالفعل، ويسمى كل من تلك الآحاد (جوهراً فرداً) ... وقائل يقول: أنه غير مركب أصلاً، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد وليس في ذاته تعدد وقائل يقول: بأنه مركب من الصورة والمادة ". أنظر:الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دنيا، ص١٤٧.

(٢٢٠) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص١٣٩.

(٢٢١) للتفصيل في بيان المذاهب في احتمال الأجسام للإنقسام أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص٤٧، وقارن، فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ج٢، ص٨

(*) الجوهر الفرد هو المتحيز الذي لا ينقسم، أنظر: الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص ٢٣٠ – ٢٣١، ولزيادة الاطلاع والتفصيل أنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٦٠٢ وما بعدها، وأنظر: الجرجاني، التعريفات، ص٧٥. وقارن: ابو رشيد النيسابوري، كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ليدن، ١٩٠٢، ص١١، ص٤٢ اذ يسميه (الجوهر المنفرد).

(٢٢٢) راجع: الفصل الأول، المبحث الثالث، وقارن: بنيس، مذهب الذرة عند المسلمين، حين حاول إرجاع هذه النظرية إلى المذاهب الهندية. والباحث يميل إلى حيث مال الرأي القائل: بوجوب عدم قطع الصلة بين المسلمين واليونانيين في هذه المسألة والسبب أن الاتصال التاريخي موجود بينهم والدليل على ذلك أن متكلمينا يذكرون آراء ديمقريطس والذريين والاغريق في كتبهم: أنظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ص٧٢ – ٧٣.

(٢٢٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج١، ص٦١، وقارن: الفارابي، كتاب الحروف، ص١٠٣، في قوله في معرض نقده لمن جعل الأبعاد جواهر في الجسم " ولما ظن قوم أن قوام هذه (الأجسام) بالطول، والعرض والعمق، جعلوا هذه الثلاثة أحرى أن تكون جواهر في الجسم ".

(٢٢٤) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٥ وما بعدها، وأنظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ج٢، تحقيق نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،

١٩٢٥، ص٨، وما بعدها، وأنظر: بينسيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص٥، وأنظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص٤٢٠، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٦٧، ص١٤١، وأنظر: الدكتور، محمد عابد الجابري، ضمن: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٢، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعيدي، عبد القاهر البغدادي، وآراؤه الكلامية، ص ١٣٠.

(٢٢٥) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٢٢.

(٢٢٦) سورة سبأ، آية ٣.

(٢٢٧) سورة فصلت، آية ٥٤.

(٢٢٨) سورة الجن، آية ٢٨.

(٢٢٩) في معرض دفاعه عن أبي الهذيل العلاف، يقول الخياط: لم يقل أبو الهذيل: أن علم الله ذو غاية ولا نهاية ولا أنه محصور محدود، وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله، فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. أنظر:الخياط، الانتصار (نيبرج)، ص١٢٣، قارن عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤، ص٨٩، في قوله: والفضيحة الرابعة من فضائحه أبو هذيل العلاف: قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هي هو. ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدرة، ولو كان هو علماً وقدرة لإستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة. وأنظر كذلك: أصول الدين، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٩٠ وما بعدها، ونفس هذا المعنى يذكره ابن حزم الأندلسي حين يقول: إن كان علم الله هو الله فهذا إلحاد أنظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج٢، المطبعة الأدبية، مصر، ط١، ١٣٢٠هـ، ص١٢٦، وللغزالي تعليق طريف في هذا المجال حيث يقول: وكل من كان أعور ينظر بالعين العوراء فلا يرى إلا

مطلق الصفة فيقول: هو هو أنظر: الغزالي، المظنون به على غير أهله، ضمن، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص٣٤٠. وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، دراسات، ص١٧٤، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعيدي، المصدر السابق، ص٦٢، وما بعدها، وأنظر: علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة - مطبعة حجازي، مصر، ط١، ١٩٤٩ م، ص٣٩ وما بعدها.

(٢٣٠) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر السابق، (المدخل)، ص٢٣.

(٢٣١) أنظر: بينيس، مذهب الذرة، ص٢.

(٢٣٢) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٣٣) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين عبد الحميد)، ص١٣.

(٢٣٤) أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج١، ص١٨١. ولابن حزم الأندلسي برهان دقيق ينقض به رأي العلاف هذا في عدم جسمية الجزء الذي يتجزأ بناءً على أنه ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق، فيقول: أنهم يقولون أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فنقول لهم وبالله التوفيق إذا أضفتم إلى الجزء الذي لا يتجزأ عندكم جزءاً آخر مثله لا يتجزأ أليس قد حدث لهما طول فلابد من قولهم نعم ولو أنهم قالوا لا يحدث لهما طول للزمهم من ذلك إضافة جزء ثالث ورابع وأكثر حتى يقولوا أن الأجسام العظام لا طول لها ويحصلا في مكابرة العيان، أنظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل، ج٥، ص١٠٠ - ١٠١.

(٢٣٥) أنظر: علي مصطفى الغرابي، المصدر السابق، ص٥٥.

(٢٣٦) الفلاسفة على العموم يقولون ما قاله ارسطو ومدرسته بأن الجسم مؤلف من هيولى أو مادة وصورة وكلتاهما في ذاتهما لا جسميتان، ولا منقسمتان، ولا محسوستان، ولكن مركبهما وهو الجسم منقسم لأن الجسم عظم متصل. أنظر دي بور ضمن دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ٦، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، وآخرون، ١٩٣٣ م، ص٤٦٢ مادة (جسم).

(٢٣٧) أنظر: أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية (كراوس)، ص١٩١ وما بعدها. وأنظر: بينيس، مذهب الذرة، ص٣٥٦ وما بعدها.

(٢٣٨) يعد الكندي أول من حاول إبطال القول بالجوهر الفرد، أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص١٠٦، اذ يقول: الجرم جوهر طويل عريض وعميق، أي ذو أبعاد ثلاثة... وهو المركب من الهيولى والصورة، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص٩٨.

(٢٣٩) تابع الفارابي الكندي في رفضه لنظرية الجوهر الفرد، فالأجسام عنده ((ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التي لا جزأ لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان))، أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن (مجموع رسائل الفارابي)، ص ٧١.

(٢٤٠) ابن سينا أوسع من تعرض بالنقد لهذه المسألة من الفلاسفة، أنظر يحيى محمد أحمد المشهداني، أصالة الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨٨، ص١٧ وهذا ما سنفصل القول فيه لاحقاً.

(٢٤١) للحسن ابن الهيثم مقالة (في إبطال رأي من يرى أن العظام مركبة من أجزاء كل جزء منها لا جزء له)، أنظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص ٩٧.

(٢٤٢) يقول الغزالي: إذا كان الجزء الذي لا يتجزأ جوهر غير منقسم ولا متحيز، فإن الله تعالى غير منقسم ولا متحيز فما الذي يفصل هذا من ذلك، أنظر: الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص٣٤٦.

(٢٤٣) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، ص١٠٥، حيث يقول عن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض ((أن عينوا بالجوهر الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، فيها شك ليس باليسير)).

(٢٤٤) أنظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسن أتاي، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٢، ج١، ص ٢٠٠ وما بعدها، وهو يتكلم في الفصل الثالث والسبعين عن المقدمات العامة التي يقول بها المتكلمون على اختلاف طرقهم وتباين آرائهم وهي اثنتي عشرة مقدمة، أولهما في إثبات الجوهر الفرد، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص٣٦، وأنظر: فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٣ هـ ص٢٥٣ و: المباحث المشرقية، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦، ج٢، ص٨، وأنظر: الدكتور، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتزلة، الأشاعرة، دار الكتب الجامعية، مصر، ١٩٦٩، ص١٤٤، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص١٤١.

(٢٤٥) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين الحميد)، ص٦، ص١٦، وأنظر: الخياط، الانتصار (نيبرج)، ص٣٣، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص١٤٢، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج١، ص٢٢٣، وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص١١٩.

(٢٤٦) أنظر: ابن حزم الاندلسي، الفصل، ج٥، ص٩٢، حيث يرفض الوقوف عند جزء لا يتجزأ، ومن ثم يعرض حجج أصحاب النظرية، وبعد ذلك يعرض أدلته لأبطالها.

(٢٤٧) أنظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١٣٠، اذ يقول: القول بالجوهر الفرد باطل.

(٢٤٨) أنظر: ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهيمة والمعطلة، ج١، عنى بتصحيحه محمد حامد الفقي، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ١٣٤٨هـ ص١٩ - ٢٠ حيث يقول: إثبات الجوهر الفرد مع ستة مقدمات أخرى تلزم من يقول بها في نظره إنكار كون الرب فاعلاً في الحقيقة وأن سموه فاعلاً بألسنتهم.

(١) إذا كانت أدلة ابن سينا في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ متوزعه بين كتبه المختلفة، فأنها عند الغزالي مرتبة في مكان واحد من كتاب المقاصد، وعند فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية، ج٢، ترد على شكل عشرين برهان، أما الأيجي فيوردها على شكل أربعة أنواع من الأدلة، الأول يتعلق بالمحاذاة، والثاني بالمماسة، والثالث بالسرعة والبطء، والرابع بالأشكال الهندسية، وكل من الثالث والرابع ينقسم إلى ست صور، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص١٤٧ - ١٥٤، وفخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص١١ - ٢٣ وأنظر: الإيجي، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م، ص ٢٠ - ٣٢.

(٢٥٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٨٨، وقارن الغزالي، المقاصد (دنيا)،

ص١٤٧ – ١٤٨، وهو يورد الدليل بالشكل الاتي: أنه له فرض جوهرين، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر، أما بغيره أو بعينه، فإن كان غيره، فقد حصل الانقسام، وإن كان عينه، فبالتداخل، وهذا غير ممكن. وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص١٩٩، ويصف كارادوفو هذا البرهان بانه المفضل عند ابن سينا.

(٢٥١) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص١٤٠.

(٢٥٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دنيا، ج٢، ص١٥٢ – ١٥٧.

(٢٥٣) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٩٥ – ١٩٦، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص١٤٨ – ١٥٠، حيث يقول: نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء، أحدهما (أب) والآخر (جد)، فإذا كانت حركتهما متساوية، يستحيل التحاذي بينهما مع تساوي الحركة، فاستحال التجاوز، اذ يكون التحاذي بالتنصيف في الوسط، فيكون المنتصف هو الوسط، وهما متحاذيان.

(٢٥٤) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٩٦.

(٢٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص١٤٠، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص١٤٨، وهو يقول: نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً، كأنه خط، ووضعنا جزأين على طرف الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقاؤهما بحركة متساوية من الجزئين، وإذا فرض ذلك، كان كل واحد من الجزأين، وَد قطع جزءا الوسط فيكون الوسط قد انقسم، وهذا غير ممكن.

(٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص١٤٠ – ١٤١.

(٢٥٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٩٣، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا) ص١٥٣ – ١٥٤، ويأتي الدليل متطابقاً مع ما في "السماع" لفظاً ومعنى.

(٢٥٨) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة، (بدوي)، ص٢٥.

(*) مذهب الطفرة: زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة ... وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم " أبو الهذيل " وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح. أنظر: الأشعري، مقالات (محي الدين عبد الحميد)، ج٢،

ص١٨، وأنظر في مسألة رفض العلاف للطفرة: علي مصطفى الغرابي، المصدر السابق، ص٦٩. ويقول بو لخماير: مذهب النظام في الطفرة يذكرنا بنظرية الكوانتا في الفيزياء الحديثة. أنظر: الدكتور بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص١٤١، ولمزيد من التفصيل عن مذهب الطفرة، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام، آراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٢٩.

(٢٥٩) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٨٧ - ١٨٨.

(٢٦٠) أنظر: البير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثلوليكية، بيروت، ط٢، ١٩٦٦، ص١٧.

(٢٦١) أنظر: ارسطو، الطبيعة، ج٢، (بدوي)، ص٦١٧.

(٢٦٢) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ج١، ص٧٥، وقد بلغ رفض النظام للجوهر الفرد أن قال الشاعر ابن سناء الملك:

ولو أبصر النظام جوهر ثغرها لما شك في أنه الجوهر الفرد

أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، ص١٢٠.

(٢٦٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج٢، ص١٦.

(٢٦٤) أنظر: يحيى محمود أحمد المشهداني، أصالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة وبغداد، ص١٧.

(٢٦٥) أنظر: عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٢٤ وقارن: علي مصطفى الفرابي، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٩، ص٢٠٧، وأنظر: الخياط، الانتصار، (نيبرج)، ص٣٣، فهو يقول: وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين، وأنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص٩ - ١٠.

(٢٦٦) أنظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ص٧٥.

(٢٦٧) أنظر: المصدر نفسه، ص٨٠

(*) لتفصيل مذهب الانقسام اللا نهائي للجسم، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة،

المصدر السابق، ص١١٩، وما بعدها.

(٢٦٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٨٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٩٣.

(٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، ص١٨٦، وقارن: الإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص١٥٩، إذ يورد ابن سينا الدليل بشكل آخر.

(٢٧٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٨٧، وقارن: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص٢٤. وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص١٢٤.

(٢٧١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص٢٣٨ - ٢٣٩، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص٥٠.

(٢٧٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، ج٢، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢٧٣) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص٤٨، قارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص١٥٤- ١٥٥، حيث يقول، الشيء الواحد من كل وجه لا يعبر عنه بعبارتين يصدقان على أحدهما ولا يصدقان على الآخر، فالصورة الجسمية عبارة عن الاتصال، وهذا الجسم المتصل قابل للإنفصال، والقابل لا يخلو، إما أن يكون عينه أو غيره ومن المحال أن يكون عينه، فالاتصال لا يقبل الانفصال، إذن لابد من أمر آخر يقبل الاتصال والانفصال جميعاً، وذلك يسمى "هيولى"، فالجسم إذن يتركب من الهيولى والصورة وليس واحد. وقارن: اللوكري، بيان الحق، ص٥٢، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٦، وما بعدها، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة، وما بعد الطبيعة، ص٢٤.

(٢٧٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص١٧٢.

(٢٧٥) أنظر: السيد محمد حسين الطبطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨٦، ص٩٧.

(٢٧٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٦٨.

(٢٧٧) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص١٤٥.

(٢٧٨) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٩١.

(٢٧٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص٣٩.

(280) أنظر: الفارابي، رسالة في عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٧٠، وأنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص١٩، و: الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٨٣.

(281) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص١٩.

(282) أنظر: المصدر نفسه، ص١٩ - ٢٠.

(283) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص٣١١.

(284) أنظر: الطوسي، ضمن ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص١٨٤، الشرح، وقارن: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج٢، ص٦١.

(285) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص٣١٢.

(286) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٤١، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٣٦ - ٥٣٧، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص٢٤٨، ويعرف جان فال الهيولى في صورتها الفطرية بأنها الشيء الذي تصنع منه الأشياء كالخشب في حالة المنضدة أو المركب، أنظر: جان فال، طريق، ص١٢٥ " والهيولومورفية" مصطلح مؤلف من لفظين: (هيلو) وهي الهيولى، و(مورفة) وهي الصورة، وهي نظرية أرسطية مدرسية تفسر تكون الأجسام بمبدأين أساسين متكاملين، هما المادة والصورة. أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٦ - ١٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٣٥.

(287) أنظر: أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ص١٧٩، ويؤكد جان فال هذا المعنى بقوله: إننا لسنا على يقين تام مما كانت تعنيه كلمة الهيولى عند اليونان، ولكن الشيء المؤكد هو أنها تقابل كلمة الصورة. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص١٢٥، وأنظر: الدكتور علي عبد الهادي، الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون قراءة في محاورة طيماوس، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية العدد الثاني، ٢٠٠٢، ص١٢٤ وما بعدها.

(288) أنظر: ارسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٧٦٨، وأنظر كذلك: المقالة الثامنة، ج٢، ص١٠٢٢ وما بعدها.

(289) أنظر: الفارابي، فلسفة ارسطو طاليس (محسن مهدي)، ص٩٢.

(290) أنظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي

(الأعسم)، ص١٩١.

(٢٩١) أنظر: الفارابي، السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٤، ص٢٦، وأنظر: رسالة جوابات لمسائل سئل عنها، ضمن: الدكتور جعفر آل ياسين، رسالتان فلسفيتان، ص١٠٧، حيث يعرفها " الهيولى آخر الهويات وأخسها، ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل، وهو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهراً.

(*) المادة: اسم مرادف للهيولى. وتقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه يسيراً يسيراً مثل المني والدم لصورة الحيوان، أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المضطلح (الأعسم)، ص٢٤٥، وقارن: غواشون، معجم ابن سينا، ص٣٧٩، والفرق بينها وبين الهيولى، أن الهيولى هي المادة الأولى، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٥٣٦ - ٥٣٧.

(٢٩٢) أنظر: الخوارزمي الكاتب، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢١٠.

(٢٩٣) أنظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص٤١ وما بعدها.

(*) الموضوع: كل شيء من شأنه أنه يكون له كمال ما وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل غير المتقوم بذاته بل بما يحله، ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٤٥، وأنظر: غواشون، معجم ابن سينا، ص٤٣٨.

(٢٩٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٤٤ - ٢٤٥، وقارن: غواشون، معجم ابن سينا، ص١٨٨، ص٤١٣، وقد حدها الغزالي فيما بعد بنفس حد ابن سينا إلى حد تطابق اللفظ. أنظر: الغزالي - الحدود ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٩١ -٢٩٢، فيما حدها ابن رشد بأنها " الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات ". أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، المقالة السابعة، ص٧٧٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٣٠، وأنظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص٣٢، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص٥٦، وما بعدها.

(٢٩٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص٦٧، وأنظر: النجاة (فخري)، ص٢٣٧، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص٤٨، وأنظر: رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتس)، ص٨، يقول: أن الصورة جوهر بنوع فعل، وأما الهيولى فهي معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة. وهذا بالأساس قول ارسطو. أنظر: بدوي، ارسطو، ص١٣٣.

(٢٩٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص٦٤.

(٢٩٧) أنظر: اللوكري: بيان الحق، ص٥٣ - ٥٤، وأنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص١٦٤.

(٢٩٨) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص٧٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم، الفلسفي، ج١، ص٧٤١.

(٢٩٩) أنظر: ارسطو ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير، ج٢، ص٨٩٤.

(٣٠٠) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٨٩٧

(٣٠١) أنظر: الكندي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص١٩١، وأنظر: الآلوسي، فلسفة الكندي، ص١٦٢.

(٣٠٢) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص٢٦، وأنظر: جوزف الهاشم،الفارابي، ص٩٣.

(٣٠٣) أنظر: الخوارزمي الكاتب، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢١٠.

(٣٠٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٤٣ - ٢٤٤، وقارن: رسالة في ماهية المشق (أحمد أتس)، ص٨، وقد حدها فيما بعد الغزالي بنفس حد ابن سينا. أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٩٠ - ٢٩١، فيما حدها الأمدي حدين، الأول؛ الصورة عبارة عن أحد جزأي الجسم، وهو محل الجزء الآخر منه. والثاني: الصورة هي بمنزلة شكل السرير بالنسبة إلى السرير. أنظر: الأمدي، المبين، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٣٧٠، وكذلك، ص٣٨٢. أما ابن رشد، فالصورة عنده على أوجه " منها صورة الأجسام البسائط، وهي غير آلية، ومنها صورة الأجسام الإلهية وهي النفوس، ومنها صور الأجرام السماوية، وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية، وتشبه الإلهية من جهة أنها متحركة من تلقائها ". أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)،

ص ٣٠- ٣١، و: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ص٣، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص٩٨ وما بعدها.

(٣٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص٧٦.

(*) العدم عند ابن سينا " ليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة ". أنظر: النجاة (فخري)، ص١٣٨

(٣٠٦) أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص٥٢.

(٣٠٧) أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من الشفاء، ص١١٦.

(٣٠٨) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص١٣٨.

(٣٠٩) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص٤٤ - ٤٥، وقارن: رسالة في ماهية العشق، (أتس)، ص٨، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص٣١، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، ص١٤٦.

(٣١٠) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص٤٠.

(٣١١) أنظر: الفارابي، السياسية المدنية، ص٣٩، فيما ناقض الغزالي نفسه حين اعتبر أن الصورة جوهر حين قسم الجوهر إلى أربعة أنواع: الهيولى، والصورة، والجسم، والعقل المفارق. أنظر: المقاصد (دنيا)، ص١٤٣، وبعد ذلك خالف ذلك وقال بأن الصورة عرض حين قال: وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض، والعرض قائم في ذات الموضوع. فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه، فينبغي أن يكون مبايناً للعرض المشار إليه ولا يكون محلاً له ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته، إذ يصير مشاراً إليه، وذلك كله محال. أنظر: المصدر نفسه، ص١٦١.

(٣١٢) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص٤٣ - ٤٤.

(٣١٣) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص٢٣٢.

(٣١٤) أنظر: الدكتور بو الخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص٨١

(٣١٥) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص١٤٨.

(٣١٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص٤١٠، وأنظر: النجاة (فخري)، ص٣١٧.

(*) العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، أما مطلقاً وهو الهيولى الأولى وأما بشرط الجسمية وهو المحل الأول الذي يتكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٤٥ - ٢٤٦، كما ذكر حد العنصر عند الفلاسفة المسلمين، فمثلاً يحده الكندي " هو طينة كل طينة). أنظر: الكندي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص١٩١، كذلك الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٩٢، كذلك الأمدي، المبين، ضمن المصطلح، (الأعسم)، ص٣٨١، وأنظر الجرجاني، التعريفات، ص٩٠.

(٣١٧) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص٤٦.

(٣١٨) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، حوار، ص٣٩ هامش (٣).

(٣١٩) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص٥١ - ٥٢.

(٣٢٠) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، حوار، ص٤٢، هامش ١١.

(٣٢١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص٢٣٩.

(٣٢٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٢٠٧، ص٢١٤.

(٣٢٣) أنظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص٢١٧ - ٢١٨.

(٣٢٤) أنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، نشرة المدى، ص٦١.

(٣٢٥) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص٦٤.

(٣٢٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص١٣٦.

(٣٢٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص١٩٧.

(٣٢٨) هذه الفكرة سنجدها بعد قرون عند ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، وهذه الطبائع البسيطة: الامتداد، الحركة، الشكل، ما هي بتصورات تؤلف أحكاماً وأنما حقائق واقعية تتولد عن تراكبها حقائق واقعية أخرى. أنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ج٤، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٧٧، هذا ونجد بين ابن سينا وديكارت وجوهاً أخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع عديدة. أنظر:

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص٥١٣.

(٣٢٩) أنظر: مرحبا، المصدر السابق، ص٥١٣.

(٣٣٠) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٤٤.

(٣٣١) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص٢٢٨، النجاة (فخري)، ص١٦٧، الأضحوية (عاصي)، ص١٣٢.

(٣٣٢) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص١٣٣.

(٣٣٣) سورة الفجر، آية ٢٧ و ٢٨.

(٣٣٤) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص٩٠.

(٣٣٥) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص٨٩ ورأيه هذا يذكرنا برأي الفارابي الذي مر بنا، من جهة، ومن جهة أخرى، فهو يذكرنا بقوله أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، في قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تعزز وتمنع

ويعلل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ذلك بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن، لا هبوطها هبوطاً حقيقياً. الأهواني، مجلة الكتاب، ١٩٥٢، ص٤١٥ نقلاً عن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص١٨٧، بينما يميل الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن ابن سينا يسعى في ذلك إلى التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، بله تكاد تغلب أفلاطونيته على نزعته المشائية. أنظر: الدكتور إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص١٦٤، بينما يؤكد الدكتور جعفر آل ياسين على أن ابن سينا يشير في القصيدة العينية إلى قصة الخليقة الأولى ولا تناقض بين الموقفين، وكأن ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها، أنظر: فيلسوف عالم، ص١٨٧.

(٣٣٦) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص٩١.

(٣٣٧) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص١٢٨، ولفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله " أن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله "أنا" مغاير

للشيء الذي يشير كل واحد إلى غيره بقوله "أنت".. فالمشار إليه أنا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن. وأما الذي أشير إليه بقولي " أنت " فليس إلا هذا البدن، لأن المشار إليه بقولي " أنت " ليس إلا ما أدركته ببصري ". أنظر فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج٢، ص٢٦٩ - ٢٧٠.

(٣٣٨) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٠-١٣١.

(٣٣٩) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٣٣ - ٢٣٤، وأنظر: الدكتور البير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣٤٠) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص١٣٥.

(٣٤١) أنظر: النراقي، جامع السعادات، تقديم الشيخ محمد رضا المظفر، تعليق السيد محمد كلانتر، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط١، ١٤٢٦ هـ ص٢٢.

(٣٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص١٩١.

(٣٤٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣٤٤) أنظر: ابن سينا، النجاة، (فخري)، ص٢٢٦.

(٣٤٥) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص٢٨٢.

(٣٤٦) أنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص٥٤٥.

(٣٤٧) أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص٥٥٧ - ٥٥٨، وقارن: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (الجابري)، ص٢٠٣ - ٢٠٤.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

المراجع العربية:

١ـ الرسائل الجامعية

- إبراهيم، نعمة محمد

أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٨١م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

- العبيدي، قاسم يحيى

السببية في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى ابن سينا، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٧٦م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

- الكبيسي، محمد محمود

نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٨٣م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

- المشهداني، يحيى محمود أحمد

أصالة الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٨٨م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

٢ـ المطبوعات

الآلوسي، الدكتور حسام محي الدين:

- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧م.

- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
- بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠ م.

آل ياسين، الدكتور جعفر:

- فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط٣، ١٩٨٥م.

الآمدي، ابو الحسن:

- كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن: كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م.

آنوود، ميخائيل:

- معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

ابن ابي أصيبعة:

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق امرىء القس الطحان، المطبعة الوهبية، مصر، ط١، ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م.

ابن باجة:

- شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣م.

ابن تيمية:

- تفسير سورة الأخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

ابن حزم الاندلسي، ابو محمد

- الفصل بين الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية،مصر،ط١، ١٣٢٠هـ.

ابن خلدون:

- لباب المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغوسطيني ليوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢م.

ابن رشد:

- السماع الطبيعي، ضمن (رسائل ابن رشد)، الهند، ط١، ١٩٤٧م.

- كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن الرسائل (الهند).

- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨م.

- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٦٧م.

- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بتروورث والدكتور أحمد عبد المجيد

هويدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١م.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

- تهافت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

ابن فارس:

- معجم مقاييس اللغة، ج٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٧٩هـ

ابن سينا:

- رسالة في العشق، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرتي (ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ليدن، ١٨٨٩م).

- الحدود، (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ط١، ١٩٠٨م).

- الرسالة النيروزية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

- رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

- رسالة في الأجرام العلوية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

- رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات).

- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية،

مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م.

- الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢م.

- رسالة في ماهية العشق، نشرة أحمد أتس، استانبول، ١٩٥٣م.

- الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق، الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٥٩م.

- الشفاء، الإلهيات، ج١، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

- الشفاء، الإلهيات، ج٢، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

- الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي، مراجعة وتصدير الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

- التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

- الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق، الأب قنواتي، سعيد زايد، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

- المباحثات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي (ضمن: كتاب أرسطو

عند العرب)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.
- تفسير كتاب أثولوجيا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، (ضمن: كتاب ارسطو عند العرب).
- عيون الحكمة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
- منطق المشرقيين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- الأشارات والتنبيهات، القسم الثاني (الطبيعيات)، والقسم الثالث (الإلهيات)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م.
- الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ١٩٨٣م.
- الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ، ط١، ١٩٨٤م.
- النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م).
- مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الأميركاني، دار العلم للجميع، بيروت، بدون تاريخ.

ابن طفيل، ابو بكر محمد:
- حي بن يقظان (ضمن: كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل

والسهروردي)، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد - دمشق، ٢٠٠٥م.
ابن الطيب، ابو الفرج:
- الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري وآخرون، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢م.
بن عبد العال، عبد السلام، وسالم يفوت
- درس الابتسمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢، ١٩٨٦م.
ابن قيم الجوزية:
- مختصر الصواعق المحرقة على الجهمية والمعطلة، عني بتصحيحه محمد حامد الفقي، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ١٣٤٨هـ
ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين:
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
ابن ميمون، موسى:
- دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسن آتاي، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٢م.
أبو ريدة، الدكتور محمد عبد الهادي:
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.
أبو البركات، هبة الله بن ملكا:
المعتبر في الحكمة، ج٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٥٨هـ.
الدكتور أحمد أمين:

- قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٧، ١٩٧٠م.

أخوان الصفا:

- رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير طه حسين، مصر، ١٩٢٨م.

أرسطو:

- الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج١، ١٩٦٤م، ج٢، ١٩٦٥م.

- ما بعد الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق موريس بويج (ضمن: كتاب ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بيروت، ١٩٦٧م.

- منطق أرسطو، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار العلم، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

- في النفس، الترجمة العربية القديمة، لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

الأشعري، ابو الحسن:

- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م.

أفلاطون:

- طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم البير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨م.
- المأدبة، ترجمة الدكتور وليم الميري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.
- فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني، دارالمعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٤م.
- البرمنيدس، حقق النص وقدم له أوغست دييس، ، عربه عن الأصل اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق، ١٩٧٦م.
- محاورات ونصوص، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر، دارالمعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م.
- الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.

أفلوطين:

- نصوص متفرقة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن: كتاب افلوطين عند العرب - وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧م.

الأهواني، الدكتور أحمد فؤاد:

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٤م.
- المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

الأيجي، عضد الدين:

- المواقف في علم الكلام، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن

- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩م.
- فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٦٩م.
- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ج١، ط٢، ١٩٧٩، ج٢، ط١، ١٩٧٣م.
- مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
- افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧م.
- خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٧٧م.
- ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.
- أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.

برهييه، أميل

- تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- تاريخ الفلسفة (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

البغدادي، ابو الخيرين سوار:

- في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، (ضمن:الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب) وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.

البغدادي، عبد القاهر:

- كتاب أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤م.

البهي، الدكتور محمد:

- الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، مصر، ط٣، ١٩٦٢م.

بوترو، أميل

- فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

بينيس

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.

تايلور، ماركريت

- الفلسفة اليونانية - مقدمة -، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة وتقديم الدكتور ماهر كامل، القاهرة، ط١، ١٩٥٨م.

التوحيدي، أبو حيان:

- المقابسات، تحقيق وشرح حسن السنوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط ١، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.

الجابري، الدكتور محمد عابد:

- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ١٩٨٥م.

جار الله، زهدي

- المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.

الجندي، أنعام:

- دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

جيجن، أولف

- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.

جيمس، وليم

- بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩م.

الحبابي، محمد عزيز:

- من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، ضمن: كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥م.

حسن، زهير محمد

- عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤، السنة التاسعة، العدد ٢٨١.

الحسيني، السيد جعفر باقر:

- معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام، ط١، بدون مكان، وبدون تاريخ.

حوراني، يوسف

- الإنسان والحضارة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣ م.

خنجر، الدكتورة باسمة جاسم

- النقد المنطقي لابن رشد، بيت الحكمة، بغداد، ط٢، ٢٠٠٠م.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف:

- الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب.

الخياط، أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:

- الأنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م.

دي بور

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨م.

الرازي، ابو بكر:

- رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

الرازي، فخر الدين:

- المباحث المشرقية، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦م.

- كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ

- شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد السقا، مؤسسة الصادق (ع)، طهران، ١٤١٥هـ

الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر:

- مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٧م.

رسل، برتراند

- تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧م

- حكمة الغرب، ج١، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣ (سلسلة عالم المعرفة) "٦٢".

ريفو، البير

- الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، دار العروبة، القاهرة، ١٩٨٥م.

الزركان، محمد صالح:

- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت.

زكريا، الدكتور إبراهيم

- دراسة الجمهورية لأفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

سارتون، جورج

- تاريخ العلم، ج٢، ترجمة جورج حداد وآخرين، دار المعارف، مصر،

١٩٥٩ م.

سعدييف، آرثور

- ابن سينا، تعريب الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧م.

شرودنجر، آيروين

- الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م.

الشماع، الدكتور صالح:

- مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ط٢، ١٩٧٧م.

الشهرستاني، ابو الفتح محمد:

- الملل والنحل، تحقيق ابي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

شيخ الأرض، تيسير

- ابن سينا، دار الشروق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٢م (سلسلة أعلام الفكر العربي " ٢٢").

صبحي، الدكتور أحمد محمود

- في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتزلة، الأشاعرة - دار الكتب الجامعية، مصر، ١٩٦٩م.

صليبا، الدكتور جميل

- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

- من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط٤، د.ت.

الطباطبائي، السيد محمد حسين:

- بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨٦م.

الطريحي، محمد كاظم:

- ابن سينا - بحث وتحقيق -، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩م.

طه باقر:

- ملحمة كلكامش، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط٤، ١٩٨٠م.

- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد الحميد، الدكتور عرفان:

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط١، ١٩٦٧م.

- الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

عبد الرازق، مصطفى

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.

عبد الله، الدكتور علي عبد الهادي

- الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون - قراءة في محاورة طيماوس - مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، حزيران ٢٠٠٢.

عبد الله، الدكتور محمد رمضان

- الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد زيد، الدكتور عامر

- أثر ابن سينا في الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بغداد، ٢٠٠٣.

العبيدي، الدكتور حسن مجيد:

- نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.

- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

عثمان أمين:

- الرواقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٧١.

العراقي، الدكتور محمد عاطف:

- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣م.

- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٥م.

- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨م.

- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م.

العقاد، عباس محمود:

- الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٤٦م (سلسلة إقرأ "٤٦").

غلاب، الدكتور محمد

- مشكلة الإلوهية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧م.

غواشون، أمليه ماريه

- معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨.

- فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية

رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٥٠م.

الغرابي، علي مصطفى:

- ابو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي، مصر، ط١، ١٩٤٩م.

- تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٩م.

الغزالي، أبو حامد:

- مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

- الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ط١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٢م.

- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.

- الرسالة اللدنية (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي) دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

- القسطاس المستقيم (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- المضنون به على غير أهله (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- المنقذ من الضلال (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي)

- قواعد العقائد (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت.

الفاخوري، حنا، وخليل الجر:

- تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجبل، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م.

الفارابي، ابو نصر:

- الأبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن: مجموع رسائل الفارابي)، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

- الجمع بين رأيي الحكيمين (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- الدعاوى القلبية (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- عيون المسائل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- فصوص الحكم (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- مقالة في معاني العقل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).

- عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة القديمة (ضمن: كتاب الفارابي، مبادئ الفلسفة القديمة)، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م.

- فلسفة ارسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضوع الذي منه أبتدأ وإليه أنتهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دارمجلة شعر، بيروت، ١٩٦١م.

- السياسة المدنية - الملقب بمبادىء الموجودات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٤م.

- إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨م.

- الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

- جوابات لمسائل سئل عها (ضمن: الفارابي - رسالتان فلسفيتان)،

تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

- رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه ارسطو طاليس لأعضاء الإنسان (ضمن: كتاب رسائل فلسفية) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

- فصول مبادىء أهل المدينة الفاضلة (ضمن: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت.

فال، جان

- طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور ابو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م.

فرانكفورت، هـ وجماعته

- ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد:

- كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ج٢، ١٩٨١م، ج٤، ١٩٨٢م.

فرحات، الدكتور هاني نعمان

- نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

الفندي، محمد ثابت:

- الله والعالم (ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م.

القفطي، جمال الدين ابو الحسن علي:

- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ

قنواتي، الأب جورج شحاته

- مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٥٠م.

كارادوفو، البارون

- ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة وتقديم محمد عبد الغني حسن، دار بيروت، بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

كاسان، مدام إيلينا

- حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، العدد (١-٢)، مجلد (٣١)، السنة ١٩٧٥م، بغداد.

كرم، يوسف

- تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٦٦م.

- العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ط٣، د.ت.

- الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ط٣، د.ت.

كريسون، أندريه

- سقراط، ترجمة الدكتور بشارة الخوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

كلانتر، السيد محمد

- البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٥هـ

الكندي، يعقوب بن اسحاق:

- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٨م.

- في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية)، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م.

- في أيضاح تناهي جرم العالم (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في كمية كتب ارسطو طاليس ومايحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (ضمن:رسائل الكندي الفلسفية).

- في مائية ما لا يمكن أن لا نهاية له (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في وحدانية الله (ضمن:رسائل الكندي الفلسفية).

- الحدود (ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب).

لا لاند، أندريه

- موسوعة لا لاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

لطف، سامي نصر

- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، مصر، ط١، ١٩٧٨م.

اللوكري، ابو العباس فضل بن محمد

- بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد ابراهيم ديباجي، طهران، ١٩٩٥م.

ليمان، أوليفر

- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد، الكويت، ٢٠٠٤م (سلسلة عالم المعرفة " ٣٠١").

مبارك، محمد

- الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١م.

متي، الدكتور كريم

- الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥م.

مجهول، الدكتور فيصل غازي

- نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

مختار، الدكتور بولخماير

- نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

مدكور، الدكتور إبراهيم بيومي

- الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية، بحث ضمن: كتاب (أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية)، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م.

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٣م.

مدني صالح:

- الوجود - بحث في الفلسفة الإسلامية - مطبعة المعارف، بغداد،

١٩٥٢م.

مرحبا، محمد عبد الرحمن

- قبل أن يتفلسف الإنسان، بيروت، ١٩٥٨م.

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

المرزوقي، ابوعلي:

- كتاب الأزمنة والأمكنة، ج١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ١٣٣٢هـ

المرزوقي، ابو يعرب

- ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥م.

مروة، حسين

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

المصباحي، محمد

- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

مطر، الدكتور أميرة حلمي

- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م.

مطلب، الدكتور محمد عبد اللطيف

- صورة الكون، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩م (سلسلة الموسوعة

الصغيرة).

المعلة، الدكتور جميل حليل نعمة

- الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط، بحث ضمن: مجلة دراسات فلسفية، العدد الرابع، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م.

موسى، محمد يوسف

- الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا.

الموسوي، الدكتور موسى

- من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت -باريس، ط٣، ١٩٨٢م.

ميد، هنتر

- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، ط٢، ١٩٧٥م.

نادر، الدكتور البير نصري

- النفس الإنسانية عند ابن سينا، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م.

- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٢، ١٩٦م.

النجم، الدكتور محمد حسين:

- فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٣م.

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر

- شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور مهدي محقق، طهران، ١٩٨٦م.

- جامع السعادات - مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط١، ١٤٢٦هـ

النشار، الدكتور علي سامي

- نشأة الدين - النظريات التطورية المؤلهة، دار نشر الثقافة بالأسكندرية، مصر، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

- نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، الأسكندرية، ط١، ١٩٦٤م.

- هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكرالفلسفي، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٩م.

- ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الأسكندرية، ١٩٧٢م.

نيتشه، فردريك

- الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

النيسابوري، أبو رشيد:

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ليدن، ١٩٠٢م.

الهاشم، جوزف

- الفارابي، دار الشروق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٠م.

هاني، أدريس

- محنة التراث الآخر - النزعات العقلانية في الموروث الإمامي -، مركز

الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

هوايتهيد، الفرد نورث

- مغامرة الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط٢، ١٩٦٠م.

هيجل، جورج ف. ف

- علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، مج١.

وهبة، مراد، وآخرون

- المعجم الفلسفي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.

٣ـ دوائر المعارف

- دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي وآخرون، ١٩٦٣م.

٤ـ المصادر باللغة الانكليزية

Bruno Snell: The discovery of the mind. New York, ١٩٦٠.

Burnet: Early Greek philosophy, London, ١٩٦٣.

Zeller: Out Lines of the history of Greek philosophy, London, ١٩٦٣.

Encyclopedia Britannica Chicago, ١٨٦٥.vol.٢١.

المحتويات

الفصل الأول

جذور المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا

الفصل الثاني
المتناهي في فلسفة ابن سينا

الفصل الثالث

اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١- نحو منهجية معرفية قرآنية	د. طه جابر العلواني
٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد	د. زينب ابراهيم شوربا
٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	د. زينب ابراهيم شوربا
٦- الاسلام والانثربولوجيا	د. ابو بكر احمد باقادر
٧- اشكاليات التجديد	د. حسين رحال
٨ - النص الديني و التراث الإسلامي	د. أحميدة النيفر
٩- العرفان الشيعي	د. خنجر حمية
١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	د. عبدالجبار الرفاعي
١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان

١٣- انثروبولوجيا الدين	د. ابو بكر باقادر
١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة	د.علي عبد الهادي
١٥ـ الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب	ادريس هاني
١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	د. محمد الشيخ
١٧- المفكرون الغربيون المسلمون	د. صلاح عبدالرزاق
١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور	جمال دراويل
١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي	الطاهر سعود
٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب	د. مهرزاد بروجردي
٢١- التسامح ليس منة او هبة	د. عبدالجبار الرفاعي
٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي	د. فوزي حامد الهيتي
٢٣- رهانات الحداثة	د. محمد الشيخ
٢٤- مخاضات الحداثة	د. محمد سبيلا
٢٥ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي	د. ابو يعرب المرزوقي